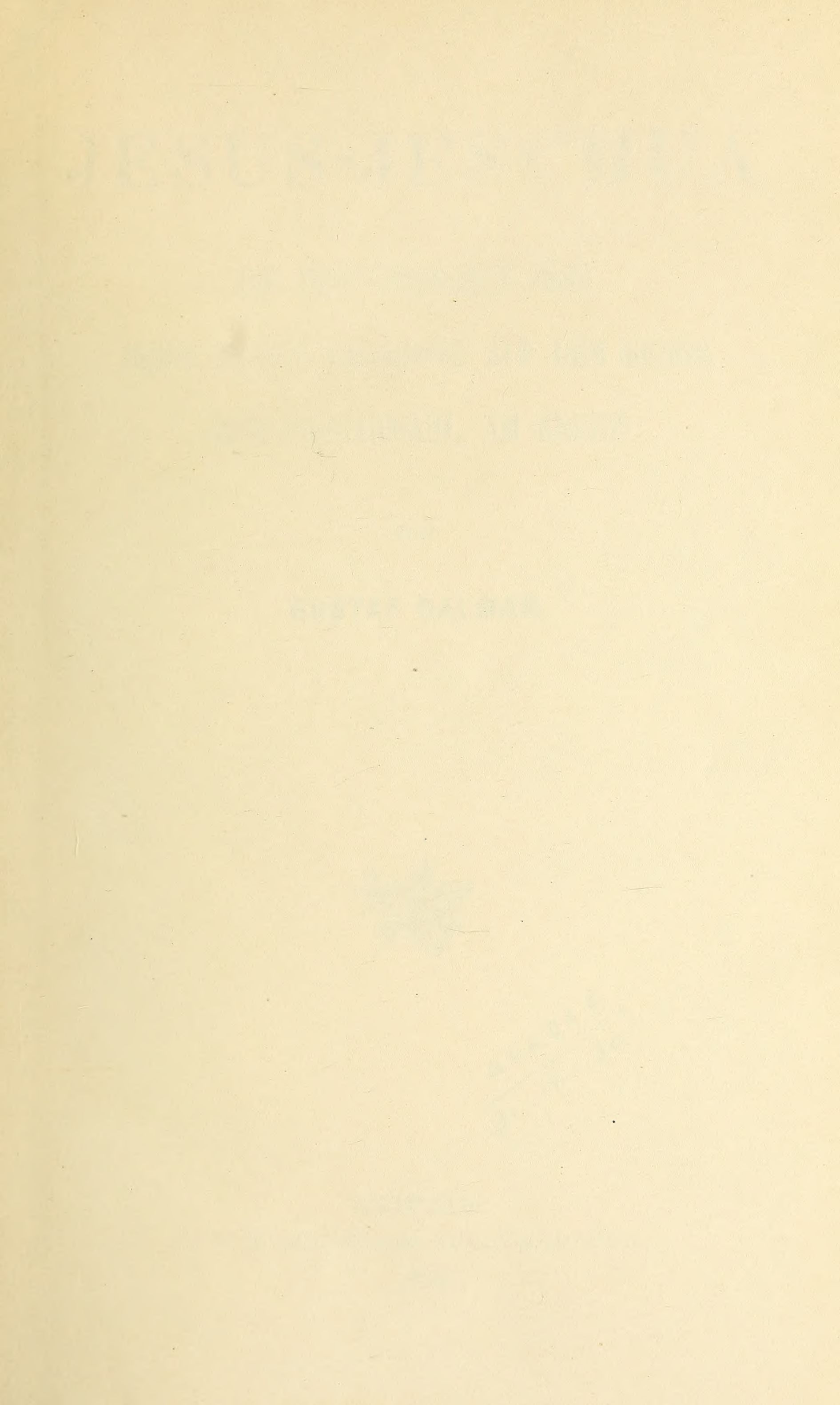
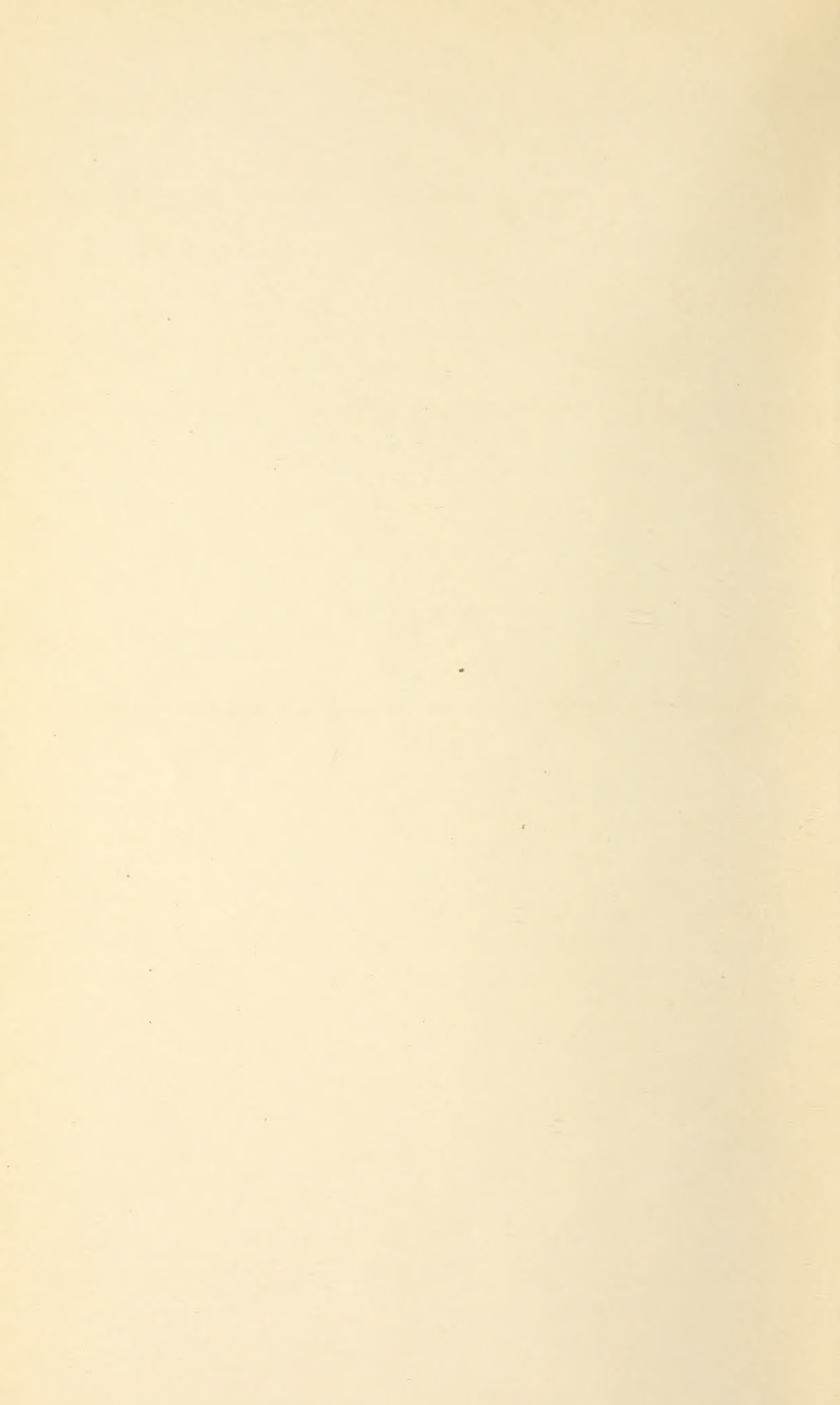








JESUS-JESCHUA

DIE DREI SPRACHEN JESU

JESUS IN DER SYNAGOGE, AUF DEM BERGE

BEIM PASSAHMAHL, AM KREUZ

VON

GUSTAF DALMAN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1922

DEM ERZBISCHOF SCHWEDENS

HERRN D. THEOL. SÖDERBLOM

DEM ANREGER DER WIEDERAUFNAHME

DIESER ARBEIT

IN VEREHRUNG

GEWIDMET

Vorwort.

Es haben wohl einige geglaubt, auf meine „Worte Jesu" Band I werde eine aramäische Übersetzung der Reden Jesu folgen. In dieser Richtung habe ich nie ein erstrebenswertes Ziel gesehen. Mit einem neuen Targum der Evangelien wäre die Erkenntnis der Worte Jesu ebensowenig weitergeführt, als es durch die bisher vorhandenen aramäischen und hebräischen Übersetzungen geschehen ist. Sie alle dienten praktischen Zwecken, entweder der Verständlichmachung des Wortlautes der Evangelien für solche, denen ihre Ursprache nicht bekannt oder geläufig war, oder ihrer Einkleidung in das Gewand einer Sprache, welche wenigstens den Juden vor anderen als die heilige gilt. Der bloße Reiz der sprachlichen Arbeit in einem längst verklungenen Dialekt und des damit gewonnenen „echten" Kolorits in Ausdruck und Klang der Worte Jesu hätte allein meine dreißig Jahre hindurch immer wieder aufgenommene Arbeit an Grammatik und Wörterbuch[1] der Sprache Jesu sowie an den von ihm gebrauchten Ausdrücken nicht gerechtfertigt. Die Untersuchung selbst, wie Jesu für uns griechisch geformter Gedanke sich in der Ursprache ausnehmen müsse, ist für mich ein wichtiges Ziel. Sie ließ sich aber nicht trennen von der Überlegung, welches Begriffs- und Gedankenmaterial die jüdischen Quellen zur sachlichen Vergleichung darbieten und wie Jesu Gedanke und Wort sich zu ihnen verhält. Beispiele solcher sprachlichen und sachlichen Erwägung wichtiger Worte Jesu werden nun in diesem Buche dargeboten. Ich habe dabei versucht, gleichzeitig die Umgebung deutlich zu machen, in welcher Jesu Wort laut wurde, und deshalb über jüdischen Gottesdienst, Passahmahl und Kreuz Erörterungen beigegeben, die mir notwendig schienen. Daß ich das sprachliche Problem

---

[1] Mein aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch geht eben jetzt im Verlage von J. Kauffmann, Frankfurt a. M., in neuer Auflage aus.

in seinem ganzen Umfang neu vorführte, wird hoffentlich nicht als überflüssig betrachtet werden.

Hier im Lande Jesu in einem Hause, das Jesu Wirken an den Kranken Palästinas fortsetzen will, tritt mit der Frage nach den Stätten dieses Wirkens[1] der Wunsch besonders brennend vor die Seele, seiner Person näher zu kommen und zu schauen, was er, der anders war als sie alle, hier unter Juden, Samaritanern und Heiden gewesen ist. Deshalb habe ich dem ursprünglich für das Buch gewählten Titel „Jesus und das Judentum“ schließlich die Fassung „Jesus-Jēschūaʿ“ gegeben. Jesu Person, wie wir sie griechisch kennen, und wie sie sich unter den „Hebräern“ ausnahm, ist das eigentliche Problem. Die Tatsache, daß er zwar aus Israel, aber auch kein bloßer Jude war, ist selbstverständlich. Aber das Eine wie das Andere im Einzelnen genau zu bestimmen, ist die große Aufgabe, zu deren Lösung dieses Buch Beiträge geben möchte.

Jerusalem, Aussätzigenasyl Jesushilfe,
am 1. Advent 1921.

Gustaf Dalman.

---

[1] S. meine „Orte und Wege Jesu“, 2. Aufl., 1921, wo S. 120, 135, 163, 254f., 261, 265, 303 eine Anzahl der Worte Jesu in der sprachlichen Urform beigegeben sind.

Erster Teil.

Die drei Sprachen.

I. Jesus und das Griechische.

Die Heimat Jesu aufzusuchen, ist etwas Großes. In Bethlehem hinabzusteigen in die Geburtsgrotte mit der Krippennische, vom *nebi saʿīn* oberhalb Nazareth die Gegend zu überschauen, in der er aufwuchs, am Galiläischen Meer zwischen Basaltblöcken und in Synagogenruinen an seinen Lehrstätten zu weilen, an der Golgothakluft in Jerusalem sich sein Kreuz und Grab sinnend zu vergegenwärtigen, unter den Oliven des Ölbergs des Wiederkehrenden zu gedenken, der hier Abschied nahm, das sind Erlebnisse ohnegleichen für den Forscher wie für den, der nur ein stiller Nachfolger des Meisters sein möchte, der hier seine Jünger um sich sammelte. Mein Buch „Orte und Wege Jesu“ [1] sollte dazu auch solchen Gelegenheit geben, die Jesu Land nicht besuchen können.

Aber etwas Größeres noch ist es, wenn man auf dem Schauplatz des Lebens Jesu oder indem man sich auf ihn versetzt — denn Ort und Wort sollen vom Forscher niemals getrennt werden —, versucht, den reden zu hören, der wie ein Machthaber, aram. *keschallīṭā* [2], auftrat und nicht wie die *sāferīn*, die „Schriftleute“, welche Gottes Wort nur auslegen und nicht verkündigen. Dazu gehört, daß man Jesu Sprache verstehe. In welcher Sprache redete er? was war ihm Mutterlaut? In welchen sprachlichen Formen dachte seine Seele?

Der Welt sind Jesu Worte griechisch übermittelt worden. Selbst das verlorene Hebräerevangelium war schwerlich ein von der griechischen Überlieferung unabhängiges Original. Das Griechische war damals am östlichen Mittelmeer die Welt-

[1] In zweiter Auflage bei C. Bertelsmann, Gütersloh, 1921, erschienen.

[2] Pal. Evang. Mt. 7, 29 AC *hēk schallīṭ*, Pesch. *aik meschalleṭā*. Zu *schallīṭā* s. Vaj. R. 9 (23b).

sprache, die auch in Palästina festen Fuß gefaßt hatte. Die Vertreter der römischen Regierung, Pilatus, Felix, Festus, werden sich ihrer bedient haben, sowie die Inschriften, welche in Palästina den römischen Kaisern gelten, später, wenn sie nicht militärischer Natur sind, meist griechisch abgefaßt werden und den Kaiser nicht als Divus, sondern als *ϑεός* bezeichnen[1]. Nur in der Armee herrschte die römische Sprache, wie Josephus bezeugt[2] und unter anderem die Inschriften der Meilensteine an den palästinischen Militärstraßen beweisen[3]. Aber gerade diese verraten auch, daß bei der Bevölkerung eine andere Sprache besser bekannt war, denn die Entfernungsangaben bei den Straßen, die von Jerusalem ausstrahlen, sind fast durchweg griechisch[4]. Keines dieser Kennzeichen römischer Herrschaft hat Jesus gesehen, denn über die Zeit Vespasians reichen sie nicht hinauf. Aber ihr Zeugnis wird ergänzt durch die Münzen, welche die Hasmonäer von Alexander Jannaj (103—76 v. Chr.) ab, dann auch Herodes, Archelaus und Antipas sowie die römischen Prokuratoren mit griechischen Inschriften prägen ließen[5]. Auch der Denar, den Jesus sich zeigen ließ (Mt. 22, 19 ff., Mk. 12, 15 f., Lk. 20, 24 f.), kann die Bezeichnung *Καίσαρος Σεβάστου*, nicht Caesaris Augusti, aufgewiesen haben[6]. Die letzten Könige der Juden nannten sich auf den Münzen *βασιλεύς*. Den Städten und Burgen, die sie gründeten, gaben sie griechische Bezeichnungen. Sogar die hasmonäischen Fürsten trugen seit 135 v. Chr. nach dem Vorgang der Hohenpriester Jason und Menelaos um 175 v. Chr. neben den einheimischen Namen griechische. Welchen Umfang die Anwendung griechischer Namen bei den Juden hatte, zeigen auch die Inschriften der Gebeinkästen aus der Gegend von Jerusalem. Namen wie Papias, Tryphon, Thodos, Bernike müssen in den semitischen Sprachgebrauch völlig aufgenommen gewesen sein, wenn sie in hebräischer Schrift mit-

---

[1] S. die Hadrianinschriften von Gerasa, Dalman, ZDPV 1913, 260 f.

[2] Bell. Jud. III, 5, 4.

[3] Thomsen, ZDPV 1917, 11. S. aber auch z. B. die Trajansinschrift am Zionstor in Jerusalem ZDPV 1921, 1.

[4] Thomsen, ebenda, Nr. 260 f. 266 f. 288. 297a. 300. 305, dagegen nur lateinisch Nr. 282. 286, auch lateinisch Nr. 305.

[5] Eine Zusammenstellung dieser Münzen gibt Thomsen, Kompendium der pal. Altertumskunde, 95 ff.

[6] S. bei Wroth, Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia, Syria, 166 ff., die Münzen von Antiochia aus der Zeit des Augustus und Tiberius. Die kaiserlichen Silbermünzen von Phönizien scheinen erst später zu beginnen.

geteilt werden[1], und waren also nicht mehr bloße Nebennamen für den Weltverkehr wie der Name des Paulus für den Hebräer Schāʾūl (Apg. 9, 4).

Griechisch redende Juden hatten in Jerusalem eigene Synagogen, bildeten also besondere Gemeinden nach Apg. 6, 1. 9. Anderwärts wird eine Synagoge der Alexandriner erwähnt[2]. Nach dem Namen des Erbauers, Theodotos, Sohn des Vettenos, war es eine für römische Juden bestimmte Synagoge, welcher die griechische Bauinschrift gilt, die Weill am Südende des alten Jerusalem gefunden hat[3]. In Jafa[4], aber wohl auch in Sepphoris[5] gab es eine Gemeinde der Kappadozier (vgl. Apg. 2, 9). Juden, die im Ausland zu Griechischredenden geworden waren, verpflanzten somit die fremde Sprache in die Heimat. Auf alle Nichtjuden, auch Palästinas, waren berechnet die abwechselnd griechisch und lateinisch abgefaßten Warnungstafeln im Tempel von Jerusalem[6], von denen eine griechische 1871 gefunden wurde[7]. Aber palästinischen Juden galten die griechischen Synagogeninschriften in Asdod und Gaza[8], sowie die griechische Inschrift auf dem Türsturz der Synagoge von Zippori, welche dreimal einen Synagogenvorsteher nennt[9], und die zahlreichen halb oder ganz griechisch abgefaßten Inschriften auf Gebeinkästen von Jerusalemern und Jafanern mit Namen wie *Ἰησοῦς*, *Ἰωσῆς*, *Ἰούδα*, *Ναταναῆλος*, *Σαλώμη*, *Ἐλισάβη*, *Μαριάμη*[10].

In Jerusalem war infolge seines Zusammenhanges mit dem Ausland die Berührung mit der griechischen Sprache eine besonders lebhafte, aber sie kann auch in Nazareth nicht gefehlt haben, weil es der einen Hauptstadt des Herodes Antipas nahe lag und enge Beziehungen zu wichtigen Straßen des großen Verkehrs hatte[11]. Jesu Mutter hatte verwandtschaftliche Be-

---

[1] Klein, Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscriptionum (JPCI) I 13; 18. 19. 114; 36; 9. 89; 24.

[2] Tos. Meg. III 6, j. Meg. 73d.

[3] Clermont-Ganneau, Syria I (1920), 190 ff.

[4] Klein, JPCI I 132.

[5] j. Schebi 39a.

[6] Jos., Antt. XV 11, 5, Bell. Jud. V 5, 2, VI 2, 4.

[7] Clermont-Ganneau, Rev. Arch. 1872, 214 ff., 290 ff.; Klein, JPCI II 16.

[8] Klein, a. a. O. II 2. 15.

[9] Ewing, PEF Quart. 1895, 354; Lammens, Le Musée Belge 1902, 55, Nr. 112.

[10] Bei Klein, a. a. O., 42 Beispiele für Jerusalem, 48 für Jafa.

[11] Dalman, Orte und Wege Jesu², 56 f.

ziehungen zu einer judäischen Priesterfamilie (Lk. 1, 36), bei welcher höhere Bildung und weiterer Verkehr vorauszusetzen ist[1], und Joseph betrachtete sich als nach dem judäischen Bethlehem gehörig (Lk. 2, 4 f.), wenn er nicht dort zuhause war, wie es Mt. 2, 1 scheint. Später galt Nazareth als Priesterstadt[2]. Alles das bedeutet für den Nazarener Jesus keine sprachliche Vereinsamung.

Am Galiläischen Meer übte das Ostjordanland seine Wirkung. Dort war seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. eine Reihe von hellenistischen Städten entstanden, von denen Philadelphia vielleicht die älteste gewesen ist[3]. Griechischredende Kolonisten, griechische Religion und Verfassung, auch griechische Volksvergnügungen haben hier als Verbreiter der griechischen Sprache gewirkt. Die Inschriften, von denen freilich nur wenige bis in Jesu Zeit hinaufreichen, auf öffentlichen und privaten Bauten, auf den Weihgeschenken der Tempel und auf den Grabsteinen sind fast durchweg griechisch. Jesus weilte gelegentlich selbst im Gebiete von Hippos, wohl auch von Gadara, Pella und Skythopolis[4]. Er könnte ihre Hauptstädte nicht berührt haben, aber er befand sich doch immer im Bereich ihrer Bevölkerung und ihrer Sprache. Man sollte auch denken, daß der Hippodrom von Magdala-Taricheae[5], der Augustustempel von Sebaste[6], das Amphitheater und der Hippodrom von Jericho[7], das Theater von Jerusalem[8] seiner Aufmerksamkeit nicht entgingen. Ebendabei werden wir zwar dessen inne, daß seine Welt eine andere war und daß das bei Paulus beliebte Bild des Wettlaufes und Wettkampfes[9] ihm fremd ist[10], und daß er es niemals nötig findet, sich mit dem Heidentum irgendwie auseinanderzusetzen. Trotzdem ist es unmöglich zu glauben, daß die sprachliche Welt, die sich an diese Dinge knüpfte und die auch im jüdi-

---

[1] Dalman, a. a. O. 47 f. [2] Ebenda 52 f.

[3] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes[4] II, 155; Guthe, Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes, 12.

[4] Orte und Wege Jesu[2], 192. [5] Bell. Jud. II 21, 3.

[6] Antt. XV 8, 5, Bell. Jud. I 21, 2. [7] Orte und Wege Jesu[2], 206.

[8] Ebenda 236.

[9] Bei Lukas (13, 24) heißt es zwar: „Kämpft, daß ihr durch die enge Tür eingehet", aber bei Matthäus (9, 13) nur: „Gehet ein". Das „Kämpfen" bringt hier den semitischen Übersetzer in Verlegenheit. Delitzsch hat mit hebr. *hit'ammeṣū* „strengt euch an" das Bild aufgegeben, und das *etkatteschū* der Syrer klingt auch nur nach einem Sichschlagen von Zankenden.

[10] Auch bei Johannes (Ev. und Briefe) und Petrus fehlen diese Bilder.

schen Volk festen Fuß gefaßt hatte, ihn nicht berührt haben sollte.

Das Johannesevangelium setzt 12, 20 ff. voraus, daß Jesus nicht zu den griechischredenden Juden gehörte. Griechen, die ihn im Tempel zu Jerusalem sehen wollen, wenden sich an Jesu Jünger Philippos, der aus „dem galiläischen Bethsaida" war. Dieser nimmt den ebenfalls aus Bethsaida stammenden Andreas (Joh. 1, 44) zu Hilfe, und beide begeben sich zu Jesus. Die echtgriechischen Namen gerade dieser zwei unter den Jüngern Jesu, Namen, die als Andraj und Pilippaj auch bei galiläischen Rabbinen vorkommen[1], beweisen ihre Beziehung zum griechischen Kulturkreise, und es ist sehr wahrscheinlich, daß der Bruder des Andreas, Simon, in seiner Familie nicht hebräisch Schimʿōn (vgl. *Συμεών* Lk. 2, 25), sondern im Anklang an den griechischen Namen *Σίμων* gräzisiert Sīmōn genannt wurde, mit einer Form des Namens, die auch aus der jüdischen Literatur neben Schimʿōn belegt werden kann[2]. Selbst sein Beiname Petros ist in der griechischen Form da keineswegs unerhört[3]. In die griechische Sprachwelt weist unter den Jüngern Jesu auch *Θαδδαῖος* (Mt. 10, 3), das über *Θευδᾶς* (Apg. 6, 35) auf *Θεόδοτος* oder einen ähnlichen griechischen Namen zurückgeht[4].

Das Johannesevangelium nimmt mit Recht an, daß in Galiläa Kenntnis der Griechischen gewöhnlich war. Aber dann kann es von dieser Kenntnis den Galiläer Jesus doch nicht ganz ausschließen, der doch auch bei ihm mit dem römischen Prokurator redet (Joh. 18, 34 ff.; 19, 11). Das Markusevangelium setzt nicht nur dies ebenfalls voraus, sondern zeigt Jesus ebenfalls im Verkehr mit dem kanaanäischen Weibe, die ihrer Sprache nach eine Griechin war (Mk. 7, 26). Wer den Orient kennt und weiß, daß Vielsprachigkeit dort nicht höhere Bildung beweist, sondern meist nur aus den Verkehrsverhältnissen entsteht, wird es sich in dem von der hellenistischen Kultur durchsetzten Palästina nicht anders vorstellen. Daß das Volk und so auch Jesus, der doch mit vielerlei Menschen in Berührung kam, das Griechische gar nicht verstanden und Fremdwörter nur unbewußt gebraucht hätte, wie Schulthess meint[5], ist

---

[1] j. Ber. 2c, Meg. 75a, Ber. R. 71 (155a).

[2] j. Schek. 49c, Ber. 2 ·, Mo. k. 82a, Ber. R. 71 (155a), Dalman, Gramm. des jüd.-pal. Aramäisch[2] 179.

[3] j. Ab. z. 42c, Gramm. 185, Kraus, Lehnwörter II 443.

[4] Dalman, Gramm. 179.

[5] Das Problem der Sprache Jesu (1917), 27.

nicht glaublich, das letztere bei dem großen Unterschied des Semitischen und Griechischen unmöglich. Wir haben volles Recht, wenn wir uns vorstellen, daß Pilatus ohne Dolmetscher die Frage an Jesus richtete: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων?* und daß Jesus in derselben Sprache antwortete: *σὺ λέγεις* (Mk. 15, 2 f., Mt. 27, 11, Lk. 23, 3), obwohl der gebrauchte Ausdruck weniger aus griechischem, als aus semitischem Sprachgefühl geflossen ist (vgl. Mt. 26, 64)[1].

Ein seltsamer Nachklang des griechischen Palästina der Zeit Jesu ist es, daß sein aus Jēschūaʿ gräzisierter Name *Ἰησοῦς* nicht nur der Name geworden ist, mit dem er die Welt eroberte, sondern den auch die aramäisch redende Kirche Palästinas anwandte. Ihr Evangeliarium benennt den Weltheiland mit *jēsūs meschīḥā* (z. B. Mt. 1, 1), während die ostsyrische Kirche *jēschūʿ meschīḥā* sagte, und die palästinischen Juden, um den echten Namen nicht auszusprechen[2], *jēschūaʿ* in *jēschū* verwandelten[3].

Die Mehrsprachigkeit Jesu und seiner Umgebung, die sich in seiner ersten Gemeinde fortsetzt (Apg. 6, 1), ist keine belanglose geschichtliche Tatsache. Denn sie bedeutet, daß die hinter unseren Evangelien liegende erste christliche Formung der Worte Jesu einem Kreise angehört, der in seiner Kenntnis der Weltsprache jener Zeit mit Jesus und seinen ersten Jüngern zusammenhing. Das bietet Gewähr dafür, daß die Evangelien eine im wesentlichen treue Wiedergabe der ursprünglichen Gedanken Jesu sein werden. Wir brauchen ihr Original nicht zu erraten, sondern besitzen im griechischen Text eine tragkräftige Brücke, die zu ihm hinführt. Aber das erspart nicht die Aufgabe, über diese Brücke zu gehen, eine Brücke, die, trotz aller beiderseitigen Annäherungen, zwischen zwei weit voneinander abliegenden Welten liegt, der Welt Platos und des Phidias und der Welt Moses und der jüdischen Schriftgelehrten.

II. Das Aramäische als die Muttersprache Jesu.

Ursprüngliche Viersprachigkeit des Gesetzes (hebräisch, römisch, arabisch, aramäisch) folgert der Midrasch aus 5 M. 33, 2[4].

---

[1] S. auch Worte Jesu I 253 ff.

[2] S. 5 M. 12, 3 und Ber. R. 49 (102a) zu Spr. 10, 7.

[3] j. Sabb. 14d, Ab. z. 40d, b. Ab. z. 27b. Koh. R. 10, 8. Doch ist *jēschūaʿ* erhalten Tos. Chall. II 22.

[4] Siphre Dt. 343 (142b).

Das war zunächst nur eine Theorie, die aber doch zeigt, welche Sprachen einem Juden als wichtig erschienen. Der Kreuzestitel Jesu war dreisprachig. Nach Lk. 23, 38, Joh. 19, 20 war außer der Sprache des römischen Heeres und dem Griechischen als der Sprache der Regierung und des Landes, von welcher alle etwas wissen mußten, das Hebräische, das Johannes zuerst nennt, darauf vertreten[1]. Dies galt offenbar als die Sprache der Juden. Die Dreisprachigkeit des Kreuzestitels hat ihr Gegenbild an der, da wo die Rücksicht auf die Armee wegfiel, begreiflicheren Zweisprachigkeit der Inschriften auf vielen Gebeinkästen der Juden aus der Zeit Christi. Der hebräische, bzw. aramäische Name pflegt da oben zu stehen, darunter das griechische Äquivalent, seltener ist die Anordnung die umgekehrte[2]. Das Hebräische und das Aramäische scheint dabei prinziplos zu wechseln, und es entsteht daraus die Frage, welches denn eigentlich für jene Zeit als die gesprochene Sprache derjenigen Juden gegolten hat, welche Apg. 6, 1 als Hebräer von den Hellenisten unterschieden werden.

Zur Zeit Hiskias hatte der assyrische Feldherr zu den Vertretern des judäischen Königs auf der Mauer Jerusalems absichtlich „judäisch" (*jehūdīt*) geredet und nicht „aramäisch" (*arāmīt*), weil er vom gemeinen Volk verstanden sein wollte (2 K. 18, 26). Schulthess[3] hat gemeint, mit „judäisch" könne hier nur das Aramäische gemeint sein, das man allein dem Assyrer zutrauen könne, mit „aramäisch" das Assyrische. Die Erzählung wird aber einen Dolmetscher als selbstverständlich voraussetzen ebenso wie 1 M. 42, wo man erst in V. 23 gelegentlich erfährt, daß Joseph einen Dolmetscher benutzte, während von V. 7 ab die Unterhaltung mit seinen Brüdern scheinbar direkt geführt wird. Auch heutzutage würde man im vielsprachigen Orient nicht immer ausdrücklich erwähnen, wenn bei dem persönlichen Verkehr offizieller Größen ein Dolmetscher der Vermittler war. Selbst noch 270 Jahre nach Hiskia muß die judäische Sprache das Hebräische gewesen sein. Denn Nehemia, der für sie kämpft und gegen das Eindringen des Asdodischen, Moabitischen, Ammonitischen eifert (Neh. 13, 24), kann diesen Dialekten nicht das weitverbreitete Aramäische als die Sprache

---

[1] Ähnlich gelten jetzt Englisch, Arabisch und Hebräisch als die offiziellen Sprachen Palästinas, die auf öffentlichen Mitteilungen zu brauchen sind.

[2] Klein, JPCI I 1. 7. 11 f. 17 f., umgekehrt I 9. 13. 24.

[3] Das Problem der Sprache Jesu 19. 47.

der Judäer entgegensetzen, sondern nur die Sprache, die er in seinem Buche selbst schreibt, das Hebräische. Aber Nehemias Kampf war vergebens. Nicht eine der von ihm anläßlich gewisser Ehen genannten Sprachen, sondern das Aramäische gewann den Sieg. Nehemia hätte es bei der Ehe eines Hohepriestersohnes mit der Tochter des persischen Statthalters Sanballat (Neh. 13, 18, Jos. Antt. XI, 7, 2) erwähnen können. Aber hier scheint er die Gefahr nicht gesehen zu haben, weil wahrscheinlich die aus dem Exil heimgekehrten Judäer schon zwei Sprachen mitgebracht hatten, das Hebräische als die Sprache ihres gegenseitigen Verkehrs, das Aramäische als das Mittel des Verkehrs mit ihrer Umgebung. Nehemia, der sicher selbst beide Sprachen beherrschte, wird diese Zweisprachigkeit nicht als bedenklich betrachtet haben. Was er anstößig fand, war, daß in judäischen Familien das Hebräische ausstarb.

Die Ausbreitung des Aramäischen über das ursprünglich hebräische Palästina wird schon 721 v. Chr. mit der Besetzung Samariens durch mesopotamische Kolonisten begonnen haben. Sie hat sich durch den Einfluß der babylonischen und dann der persischen Regierung fortgesetzt und griff auf Südpalästina über, als die leitenden Stände von dort deportiert waren und andere Bevölkerungselemente statt ihrer einströmten. Die judäischen Rückwanderer haben dann einen letzten Versuch gemacht, ihre Sprache zu behaupten.

Wieweit das Aramäische frühzeitig vorgedrungen war, zeigen die seit 1906 bekannt gewordenen, aramäisch abgefaßten Urkunden der judäischen Kolonie im oberägyptischen Jeb (Elephantine) aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, also der Zeit Nehemias. Die Mitglieder dieser Kolonie nennen sich selbst und werden von anderen genannt *ḥēlā jehūdājā* „das judäische Heer"[1], als einzelne *jehūdaj* „Judäer", aber daneben auch zuweilen dieselbe Person *arāmaj* „Aramäer"[2]. Der Herkunft nach waren sie Judäer, also Südpalästiner, und man möchte annehmen, daß sie das Aramäische sich nicht erst in Ägypten angeeignet hatten. Dasselbe Eindringen fremder Sprachen zeigt das östliche Palästina, wo die Sprache der Moabiter und Ammoniter schließlich spurlos verschwindet und der nabatäische Dialekt des Aramäischen eindringt, soweit nicht das Griechische und Arabische die Herrschaft an sich reißen.

---

[1] S bei Ungnad, Aram. Papyrus aus Elephantine, Pap. 6, 2. 11; 11, 12; 18, 1.

[2] Staerk, Alte und neue aram. Papyri, 34. 36, vgl. 41. 47. 49. 51.

Zu Nehemias Zeit konnte man das hebräische Original des Gesetzes in Jerusalem noch verstehen. Doch bedurfte es bei seiner öffentlichen Verlesung einer Verständlichmachung, die sich doch vielleicht nicht nur auf den Inhalt bezog (Neh. 8, 7f.). Später hielt man eine volle Übersetzung ins Aramäische für so unumgänglich, daß man die „deutliche und verständliche“ Lesung von Neh. 8, 8 geradezu von der Beigabe einer Übersetzung verstand[1]. Die mündliche aramäische Übersetzung des hebräischen Bibeltextes bei der öffentlichen Verlesung gilt um 200 n. Chr. der Mischna[2] als eine so völlig feststehende Einrichtung im Gottesdienst der Synagoge, daß nur darüber verhandelt wird, welche Stellen in Gesetz und Propheten von der Übersetzung auszuschließen sind und wie bei Lesung und Übersetzung zu verfahren sei. Die Mischna schafft dabei nicht neues Recht, sondern teilt mit, was als Recht überliefert ist. Es muß also in weit zurückliegender Zeit das praktische Bedürfnis zu dieser Übersetzungssitte geführt haben. Das müßte dann zum mindesten von Jesu Zeit gelten. Im 3. Jahrhundert forderte man sogar, daß selbst der des Hebräischen Kundige bei privater Lesung des Gesetzes stets die traditionelle Übersetzung beifügen solle[3]. So sehr galt die aramäische Übersetzung als maßgebend für das Verständnis des Inhalts.

Dasselbe Bedürfnis führte in der Kirche Palästinas, deren offizielle Sprache das Griechische war, zur gleichen Sitte. Als Etheria um 380 Jerusalem besuchte, beobachtete sie, daß am Grabe Christi die griechische Rede des Bischofs und alle Lektionen von einem besonderen Geistlichen ins Syrische, wie hier das palästinische Aramäisch genannt wird[4], übertragen wurden. Sie erklärt dies durch die Tatsache, daß ein Teil der Bevölkerung „dieser Provinz“ nur syrisch, ein anderer syrisch und griechisch, ein dritter nur griechisch verstehe[5]. Der erste palästinische Märtyrer im 3. Jahrhundert war syrischer Über-

---

[1] j. Meg. 74d, b. Meg. 3a, Ned. 37b, Ber. R. 36. An aramäische Übersetzung und an die Einführung der Quadratschrift in den hebr. Text ist gedacht j. Meg. 71b, b. Sanh. 21b, Tos. Sanh. IV 7, mißverstanden bei Hänel, Der Schriftbegriff Jesu, 143, der daraus folgert, daß die aramäische Bibel damals das Feld beherrscht habe, wovon die jüdischen Texte nichts wissen.

[2] Meg. III 4. 6. 9. 10, vgl. Tos. Meg. IV 20. 21. 28. 31—38. 41.

[3] b. Ber. 8a.

[4] Für den entsprechenden jüdischen Sprachgebrauch s. meine Grammatik des jüd.-pal. Aram. 2.

[5] Geyer, Itinera 99.

setzer der Gemeinde von Skythopolis[1]. Die palästinisch-syrische Bibel, welche wir nur unvollständig besitzen, wird mit dieser Übersetzungssitte zusammenhängen. In Damaskus, wo Reste dieser Bibel gefunden wurden, kamen auch Blätter einer griechischen Bibel zutage, in welcher das Wort *ἑρμηνεία* zwischen die Verse geschrieben war[2]. Das wird an die Einschaltung der syrischen Übersetzung erinnern sollen. Eine griechische und syrische Widmungsinschrift auf dem Mosaik einer kleinen Dorfkirche westlich von Jerusalem ist ein Dokument dieses zweisprachigen Christentums[3].

Dieses Syrische, welches Eusebius aus dem Gebrauch der palästinischen Kirche kannte, galt ihm als die Sprache, in welcher die Apostel aufgewachsen waren[4]. Er hielt also das palästinische Aramäisch seiner Zeit für die Fortsetzung der Sprache der Umgebung Jesu. Von ihr kann aber Jesu Muttersprache, die nach Joh. 12, 20ff. nicht das Griechische war[5], unmöglich getrennt werden.

Zu diesem Urteil stimmen die Worte Jesu, welche das Markusevangelium in semitischer Form mitteilt. Selbst wenn sie aus einem aramäischen Urevangelium stammen sollten, würden sie bezeugen, was der griechische Herausgeber für Jesu Sprache hielt, und das aramäische Urevangelium selbst würde beweisen, welchem sprachlichen Kreis das Christentum ursprünglich angehörte. Am Ostufer des Sees von Tiberias rief Jesus dem Taubstummen zu (Mk. 7, 34): *ἐφφαθά*, also aramäisch *itpa'taḥ* „öffne dich!“[6] Das ist kein eigentlich pluralisches, den Ohren geltendes *itpattáḥā*, wie ich früher meinte. Denn von einem Blinden kann gesagt werden: *itpattaḥ* „er wurde sehend“, von einer Eselin: *itpatteḥat* „sie wurde sehend“, wie denn auch der Sehende *petīaḥ* oder *mephattaḥ* heißt[7]. Im Hebräischen wird vom Tauben *nitpakkaḥ* gesagt[8], und nur vom Blinden *nitpattaḥ*[9] oder doch auch *nitpakkaḥ*[10], das im Targum Jes. 42, 7. 20 ver-

---

[1] Violet, Die paläst. Märtyrer des Eusebius von Caesarea 4. 7. 110.

[2] So nach Prof. Frhr. von der Goltz, der diese Blätter bei Prof. von Soden sah.

[3] PJB 1914, 28. [4] Dem. Ev. III 7, 10. [5] S. oben S. 5.

[6] Vgl. Gramm. 278, Orte und Wege Jesu[2] 175.

[7] Vaj. R. 22 (58a), Koh. R. 5, 8 (95a), Midr. Teh. 22, 7 (96b).

[8] Ber. R. 53 (113a), j. Keth. 25b, b. Jeb. 113a.

[9] Ber. R. 53 (113a).

[10] Bem. R. 18 (146b), Midr. der 10 Gebote, Beth ha-Midr. I, 71, wo vom Tauben *nitpattaḥ*.

mieden wird (vgl. den hebr. Text). So spricht also alles dafür, daß *ἐφφαθά* im Munde Jesu nicht hebräisch, sondern aramäisch ist. — Zweifellos aramäisch ist der Ruf *ταλιθὰ κοῦμι*, aram. *ṭaljetā* (oder *ṭelītā*) *ḳūmi*, womit Jesus in Kapernaum die Tochter des Synagogenvorstehers vom Tode erweckte (Mk. 5, 41). Die Lesart *κουμ* setzt den im Syrischen üblichen Abfall des unbetonten Vokals der weiblichen Endung voraus. Diese Kürzung wäre nach Schulthess schon im ersten Jahrhundert nachzuweisen. Aber die galiläische Imperativform mit der weiblichen Endung *īn*[1] spricht dagegen. *ṭaljetā* ist echt aramäische Bezeichnung für das Mädchen, das hebräisch *jaldā* hieße. Dem alttargumischen Dialekt ist es fremd, aber im galiläischen und jerusalemisch-targumischen Dialekt gewöhnlich[2].

Ein weiteres Zeugnis für die von Jesus gebrauchte Sprache sind die von ihm seinen Jüngern gegebenen Beinamen. Echt aramäisch ist *kēphā* „Fels“, der Beiname des Simon (Joh. 1, 43, vgl. Mk. 3, 16, Mt. 16, 18), wobei Jesu Wort Mt. 16, 18 an die jüdische Erzählung vom Weltschöpfer erinnert, die (wegen Jes. 51, 1f.) von Abraham sagt: „Gefunden habe ich einen Felsen (*peṭrā*), auf ihn zu bauen und die Welt zu begründen“[3]. Mit *Βοανηργές* (Mk. 3, 17), das auf aram. *benē regēsch* „Söhne des Tobens“ zurückgehen wird und mit Donnerssöhne ungenau übersetzt ist, hat er ein Brüderpaar charakterisiert[4]. Auch unter den Namen der Jünger begegnet Aramäisches. *Θωμᾶς* (Mk. 3, 18, Joh. 11, 16) ist aram. *tōmā* „Zwilling“. *Καναναῖος*, der Beiname des einen Simon (Mk. 3, 19, vgl. Lk. 6, 15) beruht auf aram. *ḳan'ānā* oder *ḳannājā* „der Eiferer“[5]. Verwandt ist die Deutung, welche der Tatsache gegeben wird, daß Pinehas 4 M. 25, 11 als Enkel Aarons bezeichnet wird, er solle damit als „Eiferer, Sohn eines Eiferers“ (hebr. *ḳannaj ben ḳannaj*) erscheinen[6]. Mit dem aramäischen Worte für Sohn ist zusammengesetzt *Βαρθολομαῖος* (Mk. 3, 18), der in Bar Telamjon in der jüdischen Literatur einen Doppelgänger hat[7], *Βαριωνᾶς* (Mt. 16, 17, Joh. 1, 43) und *Βαρσαββᾶς* (Apg. 1, 23), aber auch *Βαραββᾶς* (Mt. 27, 16, Mk. 15, 7,

---

[1] Gramm. 275 f. 321. [2] Vgl. auch Gramm. 150. 321.

[3] Jalk. Schim. zu 4 M. 23, 9 aus Jelammedenu.

[4] Gramm. 144. Schulthess, Problem 52f., vermutet *benē reḥēm*, was „fratres uterini“ heißen soll, aber dem aramäischen Sprachgebrauch ebenso fremd ist wie der Überlieferung des Namens und seiner Bedeutung.

[5] Gramm. 174.

[6] Siphre zu Nu. 25, 11 (48b), Vaj. R. 33, b. Sanh. 82b.

[7] Vaj. R. 6 (17a).

Lk. 23, 18, Joh. 18, 40), was natürlich nicht „Sohn des Vaters", sondern „Sohn des Abba" heißt[1]. Die Namen *Ἀλφαῖος* (Mk. 2, 14), *Ζεβεδαῖος* (Mt. 10, 2), *Μαϑϑαῖος* (Mt. 9, 9), *Θαδδαῖος* (Mt. 10, 3), *Θολομαῖος* (Mt. 10, 3) setzen die aramäische Endung aj in Chalphaj, Zabdaj, Mattaj, Thaddaj, Tholmaj voraus[2].

Mit *rabbī* „mein Großer", der üblichen Anrede an den Lehrer, aber auch an den Handwerksmeister[3] und den Räuberhauptmann[4], wird Jesus von Petrus (Mk. 9, 5; 11, 21) und vom Verräter (Mt. 26, 49, Mk. 14, 45) begrüßt. Das läßt sich ebensowohl hebräisch als aramäisch erklären[5]. Aber aramäisch ist sicher die Anrede *rabbūnī* (= *rabbōnī*), mit der sich ein Blinder in Jericho (Mk. 10, 51) und die Magdalenerin Maria (Joh. 20, 16) an Jesus wandte. Nach Johannes wäre dies mit „mein Lehrer" zu übersetzen. Es ist aber eine Steigerung des gewöhnlichen *rabbī*, die nur durch „mein Gebieter" richtig wiedergegeben wird[6].

Höfliche Rede war es zunächst, obwohl auch tiefste Ehrerbietung darin ihren Ausdruck finden konnte, wenn Jesus (z. B. Mt. 8, 25) mit *κύριε* angeredet wurde[7], das in der semitischen Wiedergabe stets mit dem Possessivpronomen verbunden wird und aramäisch, wenn eine Person redet, *mārī* „mein Herr" heißen muß[8]. Die aramäische Urform beweist das zur Formel gewordene *μαρανα϶ά* von 1. Kor. 16, 22, das in *māran* „unser Herr" und *etā* „komm" zu scheiden ist[9]. Der sinkende Petrus konnte Jesus nur anrufen mit *mārī schēzēbni* „mein Herr, rette mich!" (Mt. 14, 30), während im Namen aller ein Jünger sagte (Lk. 11, 1): *māran*[10] *allephan* „unser Herr, lehre uns!"

Wenn man fragt, wie in der hebraistischen Urgemeinde Jesus von anderen Männern gleichen Namens unterschieden wurde, so bietet sich für *Χριστός* das semitische *Μεσσίας* (Joh. 1, 41; 4, 25), das nicht auf das hebräische *māschīah*, sondern auf das

---

[1] Gramm. 179. Der Name Abba ist Abkürzung von Abija. Chijja bar Abba war ein bekannter Tannäer, s. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch[5] 134.

[2] Gramm. 176. 178 ff. Der straffe Silbenschluß ist in *Ζεβεδαῖος*, *Θολομαῖος* aufgelöst.

[3] b. Ab. z. 17b. [4] b. Bab. m. 84a. [5] Worte Jesu I, 272 ff.

[6] Gramm. 176, Worte Jesu I, 266 ff. 279, wo diese Steigerung nicht hinreichend betont ist.

[7] Worte Jesu I, 267. 269 ff. [8] Gramm. 108.

[9] Anders Gramm. 152. 357.

[10] Das Pal. Evangelium hat diese Stelle nicht, es setzt aber richtig z. B. Mt. 15, 11 *māran*, Mt. 14, 30 *mārī*.

aramäische *meschîḥâ* zurückgeht, das dann auch die syrische Bibel Palästinas wie des Ostlandes anwendet.

Damit dürfte das Aramäische als die Sprache Jesu hinreichend erwiesen sein. Aber wir nennen auch seine Gegner, die Pharisäer, deren Benennung auf das aram. *perîschâ* „Abgesonderter" zurückgeht, den Ort seiner Verurteilung Gabbatha, aram. *gabbetâ* „Buckel" oder *gabbaḥtâ* „kahle Stirn"[1], aber gewiß nicht *gabbetâ* „Schüssel"[2], das in dieser Bedeutung nur christlichpalästinisch nachzuweisen, aber dem Jüdischpalästinischen fremd ist, die Stätte des Kreuzes Golgotha, aram. *golgoltâ* „Schädel"[3], das Feld, das man mit seinem Blutgelde kaufte, Akeldama, aram. *ḥaḳēl demâ* „Blutacker", den Teich Siloam[4], aram. *schîlôḥâ*, zu dem er den Blindgeborenen schickte (Joh. 9, 7. 11), und den Teich Bezatha, aram. *bezaʿtâ*, bei dem er einen Lahmen heilte (Joh. 5, 2), die Festnamen *Πάσχα*, aram. *pasḥâ* „Passah" und *Ἀσάρθα*[5], aram. *ʿaṣartâ* „Pfingsten". Aramäisch sind die Frauennamen Martha (Lk. 10, 38)[6], aram. *mâretâ* „Herrin", Sapphira (Apg. 5, 1)[7], aram. *schappîrâ* „Schöne", Tabitha (Apg. 9, 36), aram. *ṭabjetâ* „Gazelle", und das im Neuen Testament nicht vorkommende Schelamzion[8], aram. *schelâm ṣijjôn* „Heil Zions". Ein aramäisches Schimpfwort war Raka (Mt. 5, 22), aram. *rêḳâ* „Dummkopf"[9]. Aramäisch benannte man den Tempelschatz Korbanas (Mt. 27, 6) = *ḳorbânâ* „Opfer".

Aramäisch war ein Teil der Inschriften von jüdischen Gebeinkästen abgefaßt, selbst wo es sich um eine Priesterfamilie handelte[10]. Die einzige Ossuarieninschrift, die in Nazareth auftauchte, ist aramäisch[11]. Aus späterer Zeit stammen zwar die aramäischen Gedächtnisinschriften der Synagogen in Zipporin, Kefr Kenna, Kefr Berʿim und Gusch Chalab in Galiläa, in Chirbet Kanef und Fîḳ östlich vom See von Tiberias, Naʿaran bei Jericho und in Gaza[12]. Je mehr in der Zeit dieser In-

---

[1] Gramm. 160. [2] So Schulthess, Problem 54.

[3] Gramm. 166.

[4] So ist auch *Σιλωα*, *Σιλωας* (Jos., Bell. Jud. II 16, 2, V 4, 1; 6, 1; 12, 2) zu deuten, vgl. *schîlôḥâ* Tg. 1 K. 1, 33, Jes. 8, 6.

[5] Dies nur bei Josephus, Antt. III 10, 6.

[6] Auch bezeugt Klein, JPCI I 54. 55. 173; Tos. Jom. I 14.

[7] Inschriftlich Klein, I 14, S. 90.

[8] Klein, a. a. O. I 5. 64—66. 79, Josephus, Antt. XVIII 5, 4, Vaj. R. 35 (97b).

[9] Gramm. 173 f.

[10] Klein, I 1—5. 7.

[11] S. PJB 1913, 45, Orte und Wege² 54, Klein, I 166.

[12] Klein, II 2—5, 7. 9. 12. 13.

schriften in den Synagogen das Hebräische vorwog, desto bedeutsamer war es, wenn man solche ehrende Inschriften religiösen Charakters aramäisch abfaßte. Über die aramäische Abfassung von Urkunden verschiedenster Art s. meine Grammatik² 8ff.

Das Aramäische war so sehr zur eigentlichen Sprache der Juden geworden, daß das Johannesevangelium und Josephus es möglich fanden, die aramäischen Wörter *bezaʿtā, golgoltā, gabbetā, ʿaṣartā, rabbūnī* (s. o.) als hebräisch zu bezeichnen[1]. Dabei ist gewiß auch wirksam gewesen, daß das Aramäische die dem Hebräischen am nächsten stehende semitische Sprache war, und daß die Verwandtschaft gerade in jener Zeit dadurch eine noch engere wurde, daß der Einfluß des Aramäischen ein Neuhebräisch schuf, welches in Wortgebrauch und Syntax sich vom Althebräischen wesentlich unterscheidet und dem Aramäischen noch näher gerückt ist. Die „hebräische" Rede des Paulus an die im Tempel zusammengeströmten Juden (Apg. 21, 40; 22, 2), die Ansprachen des Josephus an die belagerten Jerusalemer in der „väterlichen", bzw. „hebräischen Sprache"[2], und die Rufe „in väterlicher Sprache", mit denen die Turmwächter Jerusalems auf die römischen Geschosse aufmerksam machten (Bell. Jud. V 6, 3) sind sicher aramäisch gewesen. Nicht an den Unterschied verschiedener semitischer Sprachen wird dabei gedacht, sondern an den Gegensatz der den Juden eigenen Dialekte zu den Sprachen der Fremden, das heißt der Griechen und Römer. Daß aus Syrien stammende römische Soldaten in Gamala das Tischgespräch von Juden verstehen[3], ist erklärlich, weil die Sprache der Juden die syrische war. Danach ist es dann auch zu begreifen, wenn Paulus sich rühmt, ein Hebräer zu sein (2. Kor. 11, 22), ja ein Hebräer aus hebräischer Familie (Phil. 3, 5). Da dies für ihn eine Steigerung ist gegenüber dem bloßen Israelitsein (2. Kor. 11, 22), so denkt er dabei an die Juden, welche nicht als Hellenisten die Sprache der Fremden angenommen haben, sondern sich der väterlichen Sprache bedienen, die schon seit langem das hier vom Hebräischen nicht geschiedene jüdische Aramäisch war. Paulus war in Jerusalem erzogen (Apg. 22, 3), aber seine Eltern mögen schon in Tarsus einer Hebräergemeinde angehört haben, wie wir sie für Rom, Korinth und einen Ort Kleinasiens bezeugt finden[4]. Die Fa-

[1] Joh. 5, 2; 19, 13 17; 20, 16; Antt. III 10, 6.

[2] Bell. Jud. V 9, 2; VI, 2, 1. [3] Bell. Jud IV 1, 5.

[4] Schürer, Geschichte⁴ III 83, Müller u. Bees, Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom (1919) 23f. 58f. 173.

milie des Paulus soll eine galiläische gewesen sein. Jesus war in noch vollerem Sinne als er ein Hebräer von den Hebräern. Das jüdische Aramäisch war und blieb seine eigentliche Sprache für Reden und Denken.

III. Der religiöse Gebrauch des Aramäischen.

Wenn die Umgangssprache der meisten palästinischen Juden zur Zeit Jesu das Aramäische war, so folgt daraus nicht ohne weiteres die Anwendung der gleichen Sprache auf dem religiösen und gottesdienstlichen Gebiet. Die Sprache der Bibel, das heißt, vor allen Dingen von Gesetz, Propheten und Psalmen, mußte einen großen Einfluß ausüben (s. unter VI.), und das jüdische Volk hat später während eines großen Teils seiner Geschichte das Hebräische als Sprache des Gottesdienstes und der religiösen Literatur angewandt, während andere Sprachen längst bei ihm Muttersprache geworden waren. Doch ist im Einklang mit der alten Mahnung, das Aramäische nicht zu verachten[1], selbst in der späteren Zeit das Aramäische aus dem religiösen Gebrauch nie ganz verschwunden und hat sogar in der kabbalistischen Literatur eine neue Blüte erlebt. Für die alte Zeit sind Anzeichen vorhanden, die auf eine erweiterte Anwendung des Aramäischen auch auf dem religiösen Gebiet schließen lassen.

1. Gottessprüche.

Einst hatte am Königshofe in Babel eine aramäische Gottesschrift den Untergang der babylonischen Herrschaft angekündigt (Dan. 5, 25). Später berichtete man von Gottessprüchen, die, wie man ausdrücklich hervorhob, aramäisch ergingen und doch nicht nötig hatten, auf Unkenntnis des Hebräischen Rücksicht zu nehmen[2]. Simon der Gerechte, der anerkannt letzte Vertreter der Zeit, die sich an die letzten Propheten anschloß[3], hörte aus dem Allerheiligsten des Tempels aramäisch die Stimme: „Nichtig ist das Werk, das der Feind dem Tempel antun wollte.“ Der Hohepriester Jochanan, wohl Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.), dem Josephus Prophetengabe nachrühmt[4] und den die Juden später als wichtigsten Gegner der Griechen feierten[5], erhält von derselben Stelle das aramäische

---

[1] j. Sot. 21c, Meg. 71b.

[2] Tos. Sot. XIII 4—6, j. Sot. 24b, b. Sot. 33a, 48b, Sanh. 11a, Sem. 8.

[3] Ab. I 2, wohl der Hohepriester Simon I um 300 v. Chr.

[4] Antt. XIII 10, 7.

[5] Gramm. 31, Derenbourg, Essai sur l'histoire 66f. 71. 74. 80f.

Gotteswort: „Gesiegt haben die Knaben, die ausgezogen sind, um gegen Antiochia zu kämpfen." Aus der Verfolgungszeit unter Hadrian stammten die prophetischen Worte des sterbenden Samuels des Kleinen, die sich auf die bevorstehenden Verfolgungsnöte beziehen: „Simeon und Ismael (zwei Gesetzeslehrer)[1], sind für das Schwert bestimmt, seine (Ismaels?) Genossen für die Tötung, das übrige Volk für die Plünderung, und viele Drangsale werden kommen nach diesem". Das Ergehen solcher Gottesstimmen und prophetischen Worte in aramäischer Sprache wäre sinnlos, wenn es nicht als natürlich betrachtet worden wäre, daß Gott sich dieser Sprache bedient, wenn auch vielleicht die Meinung war, daß ihre Anwendung einen niederen Grad der Prophetie bedeutet.

Das erlaubt und empfiehlt das Aramäische für die Stimmen vom Himmel in der evangelischen Erzählung, deren Sprache sich doch nach denen richten mußte, die sie hören sollten. Das Gotteswort bei der Taufe Jesu (Mk. 1, 11) lautete dann: *att hū berī ḥabībā debākh itreʿīti*[2] „Du bist mein Sohn, der geliebte, an dir habe ich Gefallen". Das Verklärungswort an die drei Jünger (Mk. 9, 7) wäre zu übersetzen: *dēn hū berī ḥabībā schimʿūn lēh* „Das ist mein Sohn, der geliebte, gehorchet ihm"! Dabei wäre dann Gottes Sohn nicht als Lehrer gedacht, den man anhören, sondern gemäß 5 M. 18, 15 als Verkündiger des göttlichen Willens, den man befolgen soll. Im Onkelostargum wird zwar nur das hebr. *schāmaʿ* „hören" mit aram. *schemaʿ* wiedergegeben, dagegen *schāmaʿ* in der Bedeutung „gehorchen" mit *ḳabbēl min* „annehmen von"[3]. Aber dieses *ḳabbēl* ist in der übrigen jüdischen Literatur nicht üblich. Nebukadnezar wird von einer Gottesstimme zugerufen[4]: „Böser Knecht, auf, zerstöre das Haus deines Herrn, dessen Söhne widerspenstig sind und ihm nicht gehorchen" (*schāmeʿīn lēh*). Einem Bibellehrer wird geraten: „Und wenn sie (die wollen, daß er die Worte beim Lesen absetze) dir den Kopf abreißen, gehorche ihnen nicht" (*lā tischmaʿ lōn*)[5].

---

[1] Bacher, Haggada der Tannaïten I 234. 270.

[2] Zum Ausdruck vgl. Tg. Jes. 12, 1, Jer. 3, 14. Unjüdisch Evang. Pal. *ṣebēt*, Pesch. *eṣṭeβēt*. S. auch Worte Jesu I 226 ff.

[3] Brederek, Konkordanz zum Onkelos 124.

[4] Koh. R. 12 (130a).

[5] j. Meg. 75b, vgl. Koh. R. 7, 7, Evang. Pal. Mt. 17, 5, Joh. 18, 8. Hebräisch *schāmaʿ le* für „gehorchen" Ber. R. 42 Ende, Koh. R. 7, 7. Aram. *ischtemaʿ* „gehorchen" findet sich Onk. 1 M. 49, 10, JI 1 M. 14, 2, Est II 5, 1, vgl. Dan. 7, 27; *schemaʿ* vom „hören" des Lehrers j. R. h. S. 59b, Bez. 62b.

Eine Himmelsstimme war auch Jesu Warnruf an den verfolgenden Paulus in „hebräischer“ Sprache (Apg. 26, 14), also in der Sprache, die Jesus zu reden pflegte und die auch die des Paulus war. Er lautete aramäisch: *schāūl schāūl mā att rādephinni,* wobei die zweifache Anrede aus dem Alten Testament wie aus der jüdischen Literatur belegt werden kann[1]. Auf die Frage des Erschreckten: *man att mārī* „wer bist du, mein Herr?“ lautete die Antwort: *anā jēschūaʿ nāṣerājā deatt rādephinnēh* „Ich bin Jesus der Nazarener, den du verfolgst“ (Apg. 22, 7 f.). Daß Paulus ihn, nicht seine Jünger, verfolgt, ist der Ochsenstachel (*ziḳḳetā*)[2], gegen den es nicht leicht war auszuschlagen (*beʿat*).

2. Gebete.

Die uns überlieferten offiziellen Gebetsformeln der Synagoge sind fast sämtlich hebräisch, obwohl dem Rechte nach das Gebet in jeder Sprache geschehen darf[3]. Der Palästiner Jochanan hat im 3. Jahrhundert gegen aramäisches Gebet das Bedenken geltend gemacht, daß die Dienstengel nur hebräisch verstünden[4]. Doch wollte er selbst das Aramäische nicht verachtet wissen, weil es in den drei Teilen der Bibel vorkomme[5], und hat es selbst oft genug angewandt[6]. Elieser hatte bei Krankenbesuch seinen Wunsch zuweilen aramäisch geformt, was man freilich dadurch erklären wollte, daß die göttliche Gegenwart zu Häupten des Kranken anwesend sei und also die Engel hier gar nicht Vermittler des Gebets wären[7]. Die Warnung vor dem Aramäischen sollte indes nur für das Privatgebet des einzelnen gelten[8]. So wird es also aramäische gottesdienstliche Gebete gegeben haben. Nur wenig Reste solcher Gebete sind vorhanden, und diese sind wohl meist babylonischer Herkunft. Aber sie zeigen, daß der Rechtsgrundsatz der Mischna stets

---

[1] 1 M. 22, 11; 46, 2; 2 M. 3, 4, 1 Sam. 3, 10, Siphre, Ausg. Friedm. 32, Schem. R. 2 (12a), Bem. R. 14 (125a), Schir R. 2, 14 (33a), j. Pea 15c, vgl. Worte Jesu I 186.

[2] Vgl. Tg. Pred. 12, 11, noch jetzt in Palästina arabisch *zaḳḳūt*. Davon heißt es Vaj. R 29: „Ich stachle dich an (*masḳēd lāk*), wie der Ochsenstecken die junge Kuh anstachelt“.

[3] Sot. VII 1, Tos. Sot. VII 7.

[4] b. Sabb. 12b, Sot. 33a. Die Menschen sprachen ursprünglich hebräisch wie die Engel, b. Chag. 16a, Ab. d. R. Nath. 37.

[5] j. Sot. 21c, Meg. 71b, Ber. R. 74.

[6] Bacher, Agada der pal. Amoräer I 251, stellt die Fälle der Anwendung zusammen.

[7] b. Sabb. 12b, Ned. 40a. [8] b. Sot. 33a.

anerkannt wurde. Von der Eingangsformel des aramäischen Kaddisch, die an die erste Bitte des Vaterunsers erinnert[1], ist aber palästinische Herkunft sehr wahrscheinlich. Die aramäischen Gebetswünsche der S. 13 erwähnten Synagogeninschriften zeigen, wie selbst am „heiligen Orte“ die „heilige Sprache“ nicht die Alleinherrschaft hatte. Die Stifter von Geschenken für die Synagoge, deren „zum Guten gedacht“ sei, „mögen ihr Teil nehmen an[2] diesem heiligen Orte“, heißt es in der Mosaikinschrift von Naaran. Darin klingt wider, was Neh. 2, 20 die Wiedererbauer von Jerusalem für sich in Anspruch nehmen, nämlich „Teil, Recht und Gedächtnis an dieser Stadt“, und der Wunsch „Gedenke mir Gott zum Guten“, mit dem Nehemia viermal seine eigenen Taten begleitet (Neh. 5. 19; 13, 14. 22. 31) und der in aramäischer Form in Petra öfters auf die Felsen geschrieben ist[3].

Außerhalb der Synagoge ist von vornherein ein stärkerer Einfluß des Aramäischen zu erwarten. Von den Menschen (hebr. *berijjōt*) insgemein heißt es, daß ihr Gebet nur dem Acker gilt. Sie sagen (aramäisch): *mārī taʿabēd arʿā, mārī taṣlīaḥ arʿā* „Mein Herr, möge das Land tragen! Mein Herr, möge das Land gedeihen!“ Die Israeliten beten dagegen für das Heiligtum: *mārī jitbenē bēt maḳdeschā, mārī mātaj*[4] *jitbenē bēt maḳdeschā* „Mein Herr, möge der Tempel gebaut werden! Mein Herr, wann wird der Tempel gebaut?“ Daß das gewöhnliche Volk bei Nichtjuden wie Juden aramäisch betet, wird hier deutlich vorausgesetzt, weil der Bericht hebräisch abgefaßt ist und nur die Gebete aramäisch lauten. Aber auch Rabbi Levi ben Sisi (um 200 n. Chr.) betet, als Streifscharen seine Stadt bedrängen, auf dem Dache seines Hauses mit emporgehobener Gesetzesrolle in aramäischer Sprache: „Gebieter der Welten! Wenn ich ein Wort[5] aus diesem Gesetzbuch aufgehoben habe (*baṭṭēlīt*), mögen sie (die Feinde) hereinkommen!“ Sein kühnes Gebet fand sogleich Erhörung, während sein Schüler und vollends ein Schüler seines Schülers nicht ebenso glücklich waren, als sie ihren Lehrer nachzuahmen versuchten[6].

---

[1] Siphre 132b, b. Ber. 3a, Ber. R. 13 (29b), Midr. Teh. 18, 12, vgl. de Sola Pool, The old Jewish aramaic prayer the Kaddish (1909). Den vollen späteren Text s. Worte Jesu I 305.

[2] So nach meiner Lesung, s. Klein, JPCI II 3 (lies *le* für *be*), anders Clermont-Ganneau.

[3] Dalman, Petra 96, Neue Petrastudien 80 ff.

[4] Für hebr. *mātaj* sollte aram. *ēmat* stehen.

[5] Lies *ḥadā millā* für *hādā millā*.

[6] Ber. R. 13 (27b).

Die gleiche Sprache, aber anderes Wesen des Gebets, verrät bei Jesus die aramäische Gebetsanrede *abbā*[1] „mein Vater“ (Mk. 14, 36), die dann Paulus zum Kennzeichen der vollkommenen Stellung des Menschen zu Gott gemacht hat (Röm. 8, 15, Gal. 4, 6). Sie beweist, in welcher Sprache Jesus mit seinem Vater redete, und erlaubt, das Gebet von Gethsemane in aramäische Form zurückzudenken. Nach Mk. 14, 36 könnte es gelautet haben: *abba kullā jākhēl lāk, aͨbar minnī hādā kāsā, beram lā mā deṣābēnā anā ēllā mā deatt ṣābē.* Dabei wird gemäß hebr. *jākhōl* „möglich“ das aram. aktive Partizip *jākhēl* zu bilden sein. Für „nimm weg“ wäre nach Tg. Sach. 3, 4 *aͨdī* möglich, aber παραφέρειν bei Markus, παρέρχεσθαι bei Matthäus spricht für eine Form von *ͨabar.* Aber auch *aͨbar min* wäre vom Wegnehmen zu verstehen[2]. Das Bild des Bechers für zuerteiltes Geschick hängt zusammen mit der Schale Wein, die beim Mahle jedem Teilnehmer zukommt (Ps. 23, 5), schwerlich mit dem Doppelbecher Wein, der nach dem Bade gereicht wird[3]. Aus der jüdischen Literatur ist das Bild nicht zu belegen, obwohl es nicht an Erörterungen fehlt, die sich an seine biblische Verwendung anschließen[4]. Jesus braucht das Bild auch Mk. 10, 39f., Joh. 18, 11, zweifelsohne in gehobener Sprache, die sich besonders an die Psalmen (z. B. Ps. 11, 6; 16, 5) anschließt.

So wird auch das von Jesus den Jüngern gelehrte Gebet (Mt. 6, 9ff., Lk. 11, 2ff.), das sich an Bibelworte nicht anlehnt, aramäisch gewesen sein und begann mit *abūnān debischemajjā*[5]. Nach Lk. 11, 1 war es ein Gebetsformular, das Jesu Jünger von den Jüngern des Täufers unterscheiden soll. Jedenfalls war es nach Mt. 6, 5ff. als Gebet des einzelnen, nicht einer Gemeinde gedacht und sicher nur als Mustergebet, wie es auch das jüdische, ebenfalls dem einzelnen vorgeschriebene Achtzehngebet[6] dem Rechte nach ist[7]. Ein anderes Gesetz gilt für das aus Ps. 22, 2 genommene Kreuzeswort (Mt. 27, 46, Mk. 15, 34), das an anderer Stelle zu besprechen ist. Hier kann die Sprache des Originals nicht ausgeschlossen werden.

---

[1] Gramm. 198, Worte Jesu I 156 ff.

[2] j. Taan. 66d. Etwas anderes ist es, wenn der Becher von einem zum andern geht wie Kgl. 4, 21, wobei das Targum Constantinopel als den schließlichen Empfänger nennt.

[3] j. Pes. 37c, Ber. R. 51 (108b), vgl. Ber. R. 10.

[4] j. Pes. 37c, Ber. R. 88 (189a).

[5] Worte Jesu I 155ff.

[6] Das Formular s. Worte Jesu I 299ff.

[7] j. Ber. 8a. *meͨēn* „von der Art“ des Achtzehngebetes soll mindestens das Gebet sein.

3. Religiöse Vorträge.

Die gottesdienstlichen Vorträge, die wir in den jüdischen Vortragsammlungen Pesikta und Pesikta Rabbati besitzen, sind hebräisch abgefaßt, wenn ihnen auch aramäischer Einschlag nicht fehlt. Aber in der Zeit, in welcher Übersetzung der hl. Schrift im Gottesdienst nötig war, konnten Vorträge für das Volk nur in seiner Sprache, also in Palästina entweder aramäisch oder griechisch, abgehalten werden. Wenn, wie es wahrscheinlich ist, der aramäische Lobpreis des Kaddisch solche Vorträge abschloß, würde auch er für ihre Sprache Zeugnis ablegen. Aramäisch wird einmal erzählt, wie eine jüdische Frau, welche die Stimme des redenden Rabbi liebte, am Sabbatabend sich wegen der langen Dauer des Vortrags in der Synagoge verspätete. Ihr Mann wollte sie nur dann wieder in sein Haus lassen, wenn sie dem Redner ins Gesicht speien würde[1]. Alle Verhandlungen sind aramäisch. Man kann nicht wohl annehmen, daß der Prediger hebräisch geredet hatte.

Nachweislich kamen aramäische Reden vor, wenn außerhalb der Synagoge bei öffentlichen Regenbitten ein Eindruck auf das dazu zusammengeströmte Volk gemacht werden sollte. Bei einem solchen Regenfasten deutete Abba bar Zabda, also ein Zebedäussohn, die Worte von Klgl. 3, 41: „Laßt uns unser Herz aufheben auf (*el*) Händen zu Gott im Himmel", auf aramäisch folgendermaßen[2]: „Kann denn ein Mensch sein Herz nehmen und in seine Hand tun" (um es zu Gott emporzuheben)? Sondern was heißt hier „aufheben"? Laßt uns unsre Herzen in die Fläche unsrer Hände setzen (um sie zu beseitigen) und dann uns zu Gott im Himmel wenden!" Bei einem andern bis dahin vergeblichen Regenfasten begann als letzter Redner Berechja ebenfalls aramäisch[3]: „Unsere Brüder (*aḥēnān*)[4], sehet, was wir zu tun haben! Ist es nicht das, was der Prophet uns vorwirft (Mi. 7, 3f.): Auf das Böse sind unsere Hände aus, um Gutes zu tun". Die Rede schloß mit der Aufforderung: „So weinet denn!" Aramäisch sagte Schimʿon ben Jochaj bei unbekannter Gelegenheit[5]: „Hätte ich auf dem Berge Sinai gestanden, als Israel das

---

[1] j. Sot. 16d, Vaj. R. 9 (24a), Bem. R. 9 (52af.).

[2] j. Taan. 65a, Ech. R. 3, 41 (54af.).

[3] j. Taan. 65b, vgl. Jom. 43d, Bacher, Agada der pal. Am. III 347.

[4] Auch Apg. 1, 16; 2, 29; 22, 1 wird die Anrede des Petrus und Paulus so gelautet haben. Das vorangesetzte ἄνδρες ist griechisch und kann aramäisch nicht nachgeahmt werden.

[5] j. Ber. 3b, Sabb. 3af.

Gesetz gegeben wurde, hätte ich vor dem Barmherzigen gebeten daß dem Menschen zwei Münder gegeben würden, einer, der das Gesetz studiert, und einer, der alle seine (weltlichen) Geschäfte verrichtet.“

Jesus unterschied sich von den Rabbinen dadurch, daß es ihm um die verlorenen Söhne vom Hause Israel zu tun war (Mt. 15, 24; vgl. 10, 6), und daß er noch in anderer Weise als jene Anknüpfung an Erfahrung und Empfindung der Ungelehrten suchte. Selbst wenn er hebräisch zu reden vermochte, ist es undenkbar, daß er nicht in der Sprache zu seinen Zuhörern herabgestiegen sein sollte. Auch die Belehrung seiner Jünger, die Leute aus dem Volke waren (Apg. 4, 13), konnte wie der ganze Verkehr mit ihnen nur aramäisch erfolgen. Jesu Lehren kann man sich deshalb an jedem Orte, im Schiff, auf dem Berge wie in der Synagoge, nur aramäisch denken.

IV. Die sprachlichen Hilfsmittel für das Aramäische Jesu.

Eine nicht geringe Schwierigkeit erwächst demjenigen, der die Worte Jesu in das Aramäische zurückdenken will, vor allem dadurch, daß sie in unseren Evangelien nicht sklavisch aus einem aramäischen Original übersetzt, sondern griechisch gedacht sind, wenn auch in einem Griechisch, das durch semitische Denkweise und zuweilen auch durch den biblischen Sprachgebrauch beeinflußt wurde. Eine bloße Übersetzung aus dem Griechischen ins Aramäische, wie wir sie in der ostsyrischen Bibel und im palästinischen Evangeliarium besitzen, bietet deshalb keine Gewähr dafür, daß wir damit den Wortlaut der Reden Jesu erreicht hätten. Aber die Schwierigkeit der Aufgabe wird dadurch vergrößert, daß wir keine der Zeit Jesu angehörenden jüdisch-aramäischen Schriftdenkmäler besitzen, denen wir die Sprache Jesu ohne weiteres entnehmen könnten. Die jüdische Literatur bietet im Grunde für unsere Aufgabe nur zweierlei palästinisch-aramäischen Stoff, die Bibelübersetzungen (Targume) und die von ihnen in Wortgebrauch und Wortbildung abweichenden mehr oder weniger volkstümlichen Erzählungen, welche in die palästinischen Erörterungen des jüdischen Rechts im palästinischen Talmud und in die palästinische Schrifterklärung der älteren Midraschim eingestreut sind[1]. Während die Sprache der Targume durch ihre genaue Nachbildung

[1] Das Genauere s. Gramm. 11ff.

des hebräischen Originals vielfach beeinflußt ist, machen jene Erzählungen den Eindruck der Naturwüchsigkeit, auch in dem Sinne, daß sie den vom palästinischen Volke wirklich gebrauchten Dialekt wiedergeben, während von den Targumen nicht mit gleicher Sicherheit gesagt werden kann, an welchem Ort und in welcher Zeit ihre Sprache beheimatet ist. Nach der Herkunft der Quellen, welche jene Erzählungen enthalten, habe ich den von ihnen angewandten Dialekt als den galiläischen bezeichnet. Die Sprache, an welcher Petrus als Galiläer und deshalb als Jünger Jesu erkannt wurde (Mt. 26, 73, Mk. 14, 70, Lk. 22, 59), mag in manchen Einzelheiten etwas anders ausgesehen haben. Aber man darf vertrauen, daß es sich dabei nur um unwesentliche Dinge handelt, und daß dem jüdisch-galiläischen Dialekt doch immer ein Geruch des Galiläa anhaftet, welches Jesu sprachliche Heimat gewesen ist.

Schulthess[1] hat neuerdings die soeben kurz erklärte Stellungnahme als einen Fehler bezeichnet. Er meint, das Targum der Samaritaner und vor allem das Christlich-Palästinische seien mehr zu berücksichtigen. Das letztere stamme von deu Nachkommen der ersten Judenchristen, somit aus dem Kreise, dem Jesus selbst angehört hatte. Die berühmte Herausgeberin christlich-palästinischer Texte Agnes Smith Lewis meint in ihrer Sprache den galiläischen Dialekt zu besitzen, der Petrus verriet und Jesu Muttersprache war[2]. Aber für diese Herkunft des christlich-palästinischen Dialektes fehlen die Beweise. Schulthess selbst gibt zu, daß darin nichts an die jüdische Vergangenheit erinnert. Dies ist in der Tat so wenig der Fall, daß sogar die den Juden eigene aramäische Schrift ersetzt ist durch eine Schriftart, welche als ostaramäisch bezeichnet werden muß und inschriftlich in Palästina nur auf dem christlichen Gebiet vertreten ist[3]. Der von Schulthess in seinem Lexicon Syropalästinum (1903) gesammelte Wortschatz zeigt neben manchem, das mit dem jüdischen Dialekt übereinstimmt, so durchgreifende Abweichungen, daß man nur entweder den einen oder den andern Dialekt zum Muster nehmen kann. Wollte man sich für den christlichen Dialekt entscheiden, so bedürfte der Einfluß der ostsyrischen Bibel auf das palästinische Evangeliarium noch einer besonderen Untersuchung, und außerdem

---

[1] Problem 30ff. 36. [2] Codex Climaci Rescriptus (1909) XVI.

[3] S. die Inschrift von umm rūs, PJB 1914, 28 und Inschriften bei silwān, die wohl noch nicht veröffentlicht sind, aber auch alle Handschriften der christlich-palästinischen Literatur.

müßte in Rechnung gezogen werden, daß beide syrische Übersetzungen sich bemühen, ein heiliges Original in griechischer Sprache möglichst wortgetreu wiederzugeben. Die im Volk lebenden Dialekte des Aramäischen können aus diesen Übersetzungen einigermaßen erschlossen, aber nicht unmittelbar erhoben werden. Als ich im Jahre 1890 im Auftrage des Verfassers und mit seinem Material dem hebräischen Neuen Testament von Franz Delitzsch die endgültige Form zu geben hatte, habe ich lebhaft empfunden, wie die Übertragung eines Buches mit normativem Text beständig zu Kompromissen nötigt zwischen der sprachlichen Form, die der bloße Gedanke des Originals fordern würde, und derjenigen, welche die nicht abzuändernde Gestalt des Originals dem Übersetzer aufzwingt. Das Resultat ist notwendig eine Sprache, die es außerhalb der Übersetzung nie gegeben hat. Dasselbe gilt vom Targum der Samaritaner, das gleichzeitig einer religiösen Sphäre angehört, welche die Jesu nicht war. Es ist unmöglich, den christlichen oder samaritanischen Quellen Ausdrücke zu entnehmen, statt deren bei den Juden nachweislich andere gebraucht wurden.

Doch kann das palästinische Evangeliarium besonders da, wo es von der griechischen Vorlage abweicht, nützliche Fingerzeige geben für das, was semitische Ausdrucksweise und Satzbildung fordert. Es muß deshalb sorgsam zu Rate gezogen werden. Aber immer ist zu prüfen, ob der jüdische Dialekt in solchen Einzelheiten dieselben Wege geht. Auf dem samaritanischen Gebiet enthält die nicht sehr alte liturgische Literatur und die Schriften, welche nicht Übersetzungen sind, mancherlei Wendungen, welche mit dem Jüdischreligiösen zusammenstimmen. Ich habe mir deshalb auch von da eine große Anzahl von Worten und Phrasen gesammelt, die ich stets vergleiche und heranziehen würde, wenn sie mir Nutzen versprechen. Aber die wichtigsten Fundgruben bleiben doch für mich neben den literarischen jüdischen Quellen selbst meine beständig vermehrte Sammlung von aramäischen Ausdrücken, mein Lexidion von Nominen, meine durch Anmerkungen ergänzte Grammatik der jüdisch-palästinischen Dialekte und die Wörterbücher, von denen mein eigenes in der zweiten Auflage noch vollständiger den Sprachschatz des Onkelostargums kenntlich macht.

Die von Schlatter[1] ausgeführte Vergleichung der Sprache des Johannesevangeliums mit der Ausdrucksweise der ältesten

[1] Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (1902).

rabbinischen Schriftforschung hat, auch nach Abzug des nur im Ausdruck, aber nicht in der Sache Übereinstimmenden eine weitgehende Verwandtschaft der Sprechweise und der vorkommenden Begriffe ergeben. Dem Kundigen entgeht freilich nicht, was bei Schlatter nicht deutlich gemacht wurde, daß es daneben nicht an wichtigen Abweichungen fehlt. Bei den Synoptikern ließe sich, wenn auch zum Teil in anderer Weise, dasselbe feststellen. Dabei handelt es sich weniger um die nach Schultheß ziemlich überflüssige Feststellung der Vokabeln, die Jesus gebraucht haben könnte, obwohl auch diese nicht wertlos sind. Denn jede Vokabel hat ihre eigene Bedeutungsfarbe und besonderen Assoziationen, und der Klang, mit dem Jesu Worte einst laut wurden, ist ein ebenso wesentlicher Bestandteil ihrer Wirklichkeit wie die Form und Farbe der Landschaft, die ihn umgab. Das hat auch Markus empfunden, als er Jesusworte in der Ursprache mitteilte. Wichtiger als der Wortgebrauch ist die Begriffswelt, welcher Jesus seine Worte entnommen hat und in die hinein er sein Zeugnis in Anknüpfung und Gegensatz ergehen ließ. Sie ist nicht schlechtweg die rabbinische, aber doch die gemeinjüdische, wie sie auch die rabbinische Literatur oft voraussetzt. Den Rabbinen ist eigen, daß bei ihnen der Buchstabe der heiligen Schrift wie der Tradition die Herrschaft führt. Der gesunde Menschenverstand der Sprichwörter, der natürliche Zusammenhang der Dinge, wie ihn Gleichnisse darstellen, und das Erlebnis selbst wird in den Dienst dieses Buchstabens gestellt, um Folgerungen und Deutungen zu erhärten. So tritt auch hier eine Verbindung ein mit dem Reinmenschlichen und Gemeinreligiösen, wie es der ungelehrte Jude besitzt. Das ist aber die Welt, der auch Jesus seine Lehrmittel entnimmt, freilich zu anderem Zwecke wie die Rabbinen, zur Darstellung und Begründung einer mit selbständiger Autorität und in unmittelbarer Gewißheit auftretenden religiösen Wahrheit. Infolge dieses sachlichen Zusammenhangs nötigt das rabbinische Schrifttum auf Schritt und Tritt zu Vergleichen mit den Worten Jesu. Die christlich- und samaritanisch-aramäische Literatur hat nichts Entsprechendes und bleibt deshalb für das Verständnis der Eigenart Jesu unfruchtbar.

Diese Vergleichung wäre aber nicht vollständig, wenn dabei nicht auch klar würde, wo die Unterschiede liegen. Und diese Unterschiede werden schließlich als das wertvollste Resultat der ganzen Arbeit gelten müssen. In ihnen wird sich zeigen, worin Jesus anders war als die Rabbinen, anders als die Juden,

anders als ihre Rechtstradition, ja auch anders als ihre heilige Schrift. In diesem Anderen besteht ja doch seine geschichtliche Bedeutung, oder richtiger ausgedrückt, das, was Gott in ihm der Menschheit werden wollte und noch immer sein will. Die zu lösende Aufgabe hängt also zusammen mit der wichtigsten Arbeit der theologischen Wissenschaft, der der Klarstellung von Inhalt und Wesen der christlichen Botschaft an die Welt. Nicht einer allein kann sie auch nur annähernd durch seine Lebensarbeit leisten. Aber er hätte viel getan, wenn seine Versuche anderen ein Ansporn würden, es besser zu machen.

V. Spuren vom Gebrauche des Hebräischen.

So gewiß es ist, daß das Aramäische die eigentliche Volkssprache der Juden zur Zeit Jesu war, so wenig war doch das Hebräische aus dem jüdischen Volksleben völlig verschwunden. Als die „heilige Sprache“ (hebr. *leschōn hak-ḳōdesch*)[1], die Sprache Gottes seit der Weltschöpfung[2], die Sprache Adams[3], Abrahams[4], Josephs[5] und des Gesetzes, war es doch immer dem Rechte nach die eigentliche Sprache Israels. Vor allem bildete die Mehrzahl der üblichen Personennamen eine beständige Erinnerung an das hebräische Altertum. Ehedem hatte man jedem Kinde einen neuen Namen gegeben. Es gibt keinen zweiten Jakob, Jehuda, Schimʿon, Joseph vor dem Exil. Selbst bis in die nachchristliche Zeit ist Isaak selten, Abraham, Mose, Elia unerhört. Jetzt war es Sitte geworden, die Namen der Väter zum Zwecke guter Vorbedeutung neu zu verleihen[6]. Deshalb haben wir im Kreise Jesu drei Jakob, vier Simon, zwei Johannes (Jochanan), drei Juda (Jehuda), zwei Joseph, zwei Jose (=Joseph), vier Marien (Marjam), eine Elisabeth (Elischebaʿ), alles dies in auffallender Übereinstimmung mit den Namen, welche die Gebeinkästen der Gegend von Jerusalem aus der gleichen Zeit in hebräischer Schrift aufweisen. Da ist nach Jehuda am häufigsten Jehoseph, dann Jehochanan, Schimʿon, Jehoʿezer,

---

[1] Sot. VII 2. 4, VIII 1, IX 1, Tos. Sot. VII 7, j. Sanh. 25d, Koh. R. 7 (108b). Aramäisch ist der Ausdruck wohl nicht volkstümlich gewesen. Nur das jerusalemische Targum hat *lischschān ḳudschā* J I 1 M. 11, 1, *lischschān bēt ḳudschā* J I 1 M. 31, 37, s. Gramm. 4.

[2] Ber. R. 18 (37b). [3] Ebenda. [4] Ber. R. 42 (87b).

[5] Koh. R. 7 (108b).

[6] Nur die Namen der Frommen werden deshalb verwendet, Ber. R. 49 (102a).

Eleazar, unter den Frauennamen Marjam neben einer Elischebaʿ. Dem hebräischen Kreise gehört an, vielleicht als Verkürzung von Schelomit, der Frauenname Schalom[1], der auch in Jesu Umgebung als Salome vertreten ist (Mk. 15, 40; 16, 1).

Während die biblischen Namen den Gebrauch der biblischen Sprache nicht beweisen, so geht es darüber hinaus, daß die Grabinschrift der Bene Chezir in Jerusalem[2] und eine Reihe von Gebeinkästeninschriften hebräisch abgefaßt sind, wie die Einleitung der ersteren durch *zé*, und bei den letzteren die Beifügung von *ben* vor dem Namen des Vaters, *ēschet* vor dem Namen des Gatten, von Bezeichnungen wie *has-sōphēr*, *hak-kōhēn* beweisen. Man hat also gelegentlich Wert darauf gelegt, bei solchen Inschriften die Sprache der Väter anzuwenden, und vorausgesetzt, daß man sie auch verstehen werde. In Jesu Umgebung ist strittiger Herkunft der Beiname des Verräters Judas, Iskarioth (Mk. 14, 10) oder Iskariotes (Mt. 26, 14, Luk. 22, 3, Joh. 13, 2). Die syrischen Übersetzer haben wohl dabei an einen Ortsnamen gedacht, für den sich Askarot bei Sichem vorschlagen ließe[3]. Schulthess[4] vermutet σικάριος „Meuchelmörder", was über ein angenommenes aramaisiertes *iskarjāā* zu griechischem Iskariotes geworden wäre, weil man den Ursprung des Wortes nicht mehr kannte. Wahrscheinlicher bleibt die von Codex D vertretene Herleitung von ἀπὸ Καρυώτου, welches ein hebräisches *īsch ḳerijjōt* „Mann aus Kerioth" voraussetzt und dann auf einen aus der jüdischen Literatur wohlbekannten Sprachgebrauch zurückgeht[5]. Iskarioth wäre dann die ursprüngliche griechische Wiedergabe, Iskariotes eine nach dem Vorbild von στρατιώτης geformte Gräzisierung. Aramäisch wäre statt dessen *diḳerijjōt*, „der von Kerioth" zu sagen gewesen. Ob der Verräter selbst darauf Wert legte, sich hebräisch zu benennen, ob seine Familie schon vor ihm dies zu tun pflegte, können wir nicht wissen. Die Vermutungen über die Ursache seines Verrats, welche sich daran knüpfen ließen, schweben also in der Luft. Aber tatsächlicher Gebrauch des Hebräischen ist aus dem Beinamen zu schließen.

Unter den Ortsbezeichnungen Jerusalems[6], von denen der Name des Ölbergs in der aramäischen Form *ṭūr* „Berg" (für *ṭūr zētajjā*, Tg. Sach. 14, 4) sich bis in die Gegenwart erhalten

---

[1] Klein, JPCI I 60. S. auch Schelamzion S. 13. [2] A. a. O. I 8.
[3] Orte und Wege[2] 184. 265. [4] Problem 41. 55.
[5] Worte Jesu I 41f.
[6] S. oben S. 13.

hat, erscheint als eine Ausnahme der Grundstücksname Gethsemani oder Gesamani, sei es, daß man die erste Silbe auf *gat* „Kelter" oder auf *gē* „Tal" zurückführt[1]. Denn beides ist echt hebräisch und nicht aramäisch. Man hat hier entweder einen Ortsnamen aus sehr alter Zeit erhalten oder aus Liebhaberei, etwa in Anlehnung an *gē schemānīm* Jes. 28, 1, einen neuen in hebräischer Sprache gebildet.

Als besonders erklärlich erscheint es, daß man über die Eingänge von Synagogen hebräische Segenswünsche setzte, wie es in ʿAlma und Kefr Berʿim, wohl auch Nebratēn, in Galiläa geschehen ist[2]. Eine Gedächtnisinschrift in derselben Sprache wird für Meron berichtet[3]. Welcher Art die Inschrift von Kapernaum war, welche dort wieder verdeckt worden sein soll, habe ich nicht erfahren können. Die Synagogen waren der wichtigste Mittelpunkt für die hebräische Beeinflussung der Alten und Jungen. Von ihnen muß deshalb noch besonders geredet werden.

In Jesu Mund ist, abgesehen von dem Kreuzeswort aus Ps. 22, 2, hebräisch das in der jüdischen Literatur nirgends so verwandte ἀμήν[4], mit dem er in allen vier Evangelien eine von ihm selbst ausgesprochene Aussage bekräftigt (s. z. B. Mk. 9, 1; 10, 29; 11, 23; 22, 21), und das im Johannesevangelium sogar verdoppelt wird (z. B. Joh. 14, 12). Aramäisch hätte ihm *min ḳuschṭā* oder *beḳuschṭā* „in Wahrheit" entsprochen[5]. Das hebräische *āmēn* war jedem Juden geläufig als Bekräftigung eines von einem anderen ausgesprochenen Lobpreises Gottes, eines Gebetes, nur insofern sie mit einem Lobpreis schließen (vgl. Mt. 6, 13, wo gewiß ἀμήν, ebenso wie Ps. 89, 53, vgl. I Kor. 14, 16, von den Hörern des Lobpreises, nicht vom Lobpreisenden selbst gesprochen werden soll)[6]. *āmēn* diente aber auch als Bestätigung eines Schwures und eines erhaltenen Auftrages oder eines abgegebenen Versprechens[7]. Auf den eigenen Segensspruch mit Amen zu antworten, galt als ein Zeichen mangelhafter Bildung[8].

---

[1] Orte und Wege Jesu² 257.

[2] Klein, JPCl II 6. 8.

[3] A. a. O. II 15. Die Inschrift in Nawe, ebenda II 14, kann aramäisch gelautet haben.

[4] Worte Jesu I 185f., Gramm. 243.

[5] Gramm. 211. Das letztere wird in den Targumen für hebr. *omnām* verwandt, s. Onk. 1 M. 18, 13, 4 M. 22, 37, Tg. 2 K. 19, 17, Jes. 37, 18.

[6] Ber. VIII 8, j. Ber. 12c, Mo. k. 82b, b. Ber. 47a, Tos. Meg. IV 27, Taan. I 10.

[7] b. Schebu. 36a.

[8] Tos. Meg. IV 27, j. Ber. 9c.

Wenn Jesus es an die Spitze einer Versicherung stellt, gibt er ihr, unter absichtlicher Vermeidung einer Schwurformel (Mt. 5, 34 ff.), einen religiösen Charakter, als wäre sie eine solche, die man mit Amen zu bekräftigen pflegt. So ist wohl auch der Gebetsruf in Offb. 22, 20: „Amen, komm!" zu verstehen. Die von Taylor[1] vermutete Parallele dazu im Akrostichon eines alten synagogalen Gebetes beruht auf einem Mißverständnis. Denn es ist nicht mit *āmēn bō* „Amen, komm!", sondern mit *āmēn bārūkh attā* „Amen, gepriesen bist du!" wiederzugeben[2]. Die Empfindung, daß der Ausdruck hebräisch, nicht aramäisch war, muß man bei Jesus voraussetzen. Er zeigt, wie heimisch er in der Welt war, der dieses Amen angehörte.

VI. Der hebräische Einfluß der Schriftgelehrten und der Schule.

Fachmänner für die hebräische Sprache waren notwendig die *γραμματεῖς* (Mk. 7, 1), *νομικοί* (Lk. 7, 30) oder *νομοδιδάσκαλοι* (Luk. 5, 17) der Evangelien. Von diesen griechischen Bezeichnungen entspricht nur die erste dem hebraistischen Sprachgebrauch der Juden. Denn es handelt sich um die *sōpherīm*[3], aram. *sāpherīn*[4], der jüdischen Literatur, die diesen Namen ursprünglich führten, weil sie sich berufsmäßig mit dem Schreiben der heiligen Bücher befaßten und deshalb nicht nur schriftkundig, sondern auch buchkundig, das heißt kundig des Inhalts der heiligen Bücher waren. In diesem Doppelsinn gilt die Bezeichnung noch von Esra (Esr. 7, 12). Aber schon vor Jesu Zeit war sie zu einer Benennung aller derer geworden, welche nicht nur im geschriebenen Gesetz heimisch waren, sondern es auch der Rechtstradition gemäß zu erklären verstanden. Schriftkunde, Gesetzeskunde, Traditionskunde hängen unauflöslich zusammen und bilden die Weisheit[5] der Schriftgelehrten, welche deshalb auch die „Weisen" (*ḥakhāmīm*, aram. *ḥakkīmīn*) genannt werden[6]. Als den größten *sāphar* Israels betrachtete man Mose[7], bei welchem mündliches und schriftliches Recht zusammenlief.

---

[1] The Teaching of the twelve Apostles 78.

[2] S. Machzor Vitry 106.

[3] Siphre, Nu. 8 (4a), b. Sot. 15a, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 31. 75. Samaritanische *sōpherīm* gibt es nach j. Ab. z. 44d, Jeb. 3a.

[4] j. Meg. 70c. [5] Sot. IX 15, b. Sanh. 97a, Der. Erez zuta 10.

[6] Ab. VI 9, Sot. IX 15, j. Kidd. 59a.

[7] Onk. 5 M. 33, 21.

Sonst galten die Rechtsgelehrten der Zeit Esras im besonderen Sinne als die *sōpherīm* der Vergangenheit. Ihnen zu widersprechen konnte in bestimmten Fällen schlimmere Folgen nach sich ziehen als der Widerspruch gegen ein Gebot des geschriebenen Gesetzes[1]. Wissen und Autorität aller *sōpherīm* hat zu ihrer selbstverständlichen Voraussetzung gründliche Kenntnis des Hebräischen, weil die mündliche Rechtstradition ebenso wie das geschriebene Gesetz hebräisch geformt war. Wenn dem *sōphēr*[2] oder dem „Genossen" von Gelehrten (*ḥābēr*)[3] der Ungebildete (*bōr*) gegenübergestellt wird, oder wenn geraten wird, Gott dafür zu danken, der einen nicht als „Ungebildeten" (*bōr*) gemacht hat[4], wird aber nicht an diese Vorbedingung alles jüdischen religiösen Wissens gedacht. Was man unter Unbildung verstand, lehrt folgende Definition[5]: „Wer (Bibel) liest, aber nicht (das Traditionsrecht) wiederholt, der ist ungebildet (*bōr*). Wer ‚wiederholt', aber nicht liest, der ist ein ‚Landvolksmann' (*ʿam hā-āreṣ*)[6]. Wer liest und ‚wiederholt', wenn er auch (die Rechtstradition) nicht erklärt, ist ein Weiser. Wer das letztere ebenfalls tut, ist ein Verständiger. Wer weder liest noch ‚wiederholt', dem wäre besser, daß er nie geschaffen wäre." Verschärfend wird an anderer Stelle schon der ein „Landvolksmann" genannt, der zwar die Bibel liest und das Traditionsrecht wiederholt, aber dies auf eigene Hand tut und sich nicht in die Schule eines Fachgelehrten begibt[7]. In diesem Sinne war Jesus wie seine Jünger (Apg. 4, 13) gewiß ein Unwissender, obwohl seine Reden den Eindruck erwecken, daß er in geistiger Reife, Weltkenntnis und Gewalt des Wortes den Schriftgelehrten nicht nachstand. Aber er gehörte ohne Zweifel zu denen, die „lesen", das heißt, im Bibeltexte und vor allem im Gesetze Bescheid wissen, und die darum auch hebräisch verstehen. Das „Lesen" der Bibel in ihrem unvokalisierten Texte bedeutete bei den Juden mehr als die bloße Kenntnis der hebräischen

---

[1] S. Sanh. XI 3, wonach man als dissentierender Gelehrter des Todes schuldig wird, wenn man fünf Phylakterien fordert statt der von den *sōpherīm* geforderten zwei, aber nicht, wenn man die Phylakterien (gegen 5 M. 11, 18) ganz ablehnt.

[2] b. Ber. 45b, Chall. 106a.

[3] Vaj. R. 18 (45a), Koh. R. 12, 2 (128b).

[4] Tos. Ber. VII 8, j. Ber. 13b.

[5] Derech Erez zuta 10.

[6] Der Ausdruck, der stets verächtlich gemeint ist, bedeutet wohl hier eine höhere Stufe als *bōr*, während er anderwärts die tiefste Stufe der Unwissenheit bezeichnet, s. Sot. IX 15, Tg. Hsl. 6, 5, Ber. R. 78 (168b).

[7] b. Sukk. 22a.

Konsonanten oder ein Erraten ihrer Lesung mit Hilfe einer irgendwie erworbenen Sprachkenntnis, sondern Bekanntschaft mit der besonders beim Gesetze feststehenden Lesetradition. Als Mindestmaß für die Fähigkeit eines Lesekundigen (*ḳarjān*) wird einmal bezeichnet, daß ein solcher drei oder vier Verse in der Synagoge (richtig) vortragen kann[1]. Aber andere meinten, daß die Kenntnis der traditionellen Übersetzung oder die Lesung der ganzen dreiteiligen heiligen Schrift dazu gehöre[2]. Das bedeutete dann sicher auch die Fähigkeit, bei der Lesung den vorschriftsmäßigen Gesang anzuwenden, ohne den sie weder als schön noch als gut angesehen wurde[3]. Alle diese Fähigkeiten waren, zumal für den, dessen Muttersprache das Aramäische war, trotz seiner nahen Verwandtschaft mit dem Hebräischen ohne den Unterricht eines Kundigen nicht zu gewinnen. Es gab Synagogen der Ungelehrten[4], in denen die Vorschriften der Schriftgelehrten nicht maßgebend waren. Aber irgendwie muß doch dafür gesorgt worden sein, daß es an wirklichen Lesekundigen nicht fehlte, wenn nun doch das Gesetz nicht nur vorgelesen, sondern auch verstanden werden sollte.

Das Gesetz verpflichtete die Israeliten (5 M. 6, 7; 11, 19; 32, 46), ihre Söhne — wie die Tradition behauptete[5], nicht die Töchter — in seine Satzungen einzuführen. Demgemäß lehrt 4 Makk. 18, 10 der Vater die Söhne Gesetz und Propheten. Selbst eine jüdische Mutter kann dazu imstande sein (2 Tim. 3, 15, vgl. 1, 5). Josephus zählt es zu den Vorzügen seiner Religion, daß die Väter angehalten sind, ihre Kinder lesen zu lehren und im Gesetz zu unterrichten[6]. Darüber hinaus geht die im 2. nachchristlichen Jahrhundert lautwerdende Forderung, mit dem Sohne die heilige Sprache zu reden und ihm das Gesetz zu lehren, sobald er zu reden beginnt. Wer dies nicht tue, handle, als ob er seinen Sohn begrübe[7]. Meïr sagte damals[8]: „Der Besitz der zukünftigen Welt ist dem gewiß, der im heiligen Lande wohnt, morgens und abends das Schema (5 M. 4, 10; 6, 4—8; 11, 13—21) rezitiert und die heilige Sprache redet."

---

[1] b. Kidd. 49a (Barajta). [2] Ebenda.

[3] b. Meg. 32a, wonach auch die Mischna zu singen ist.

[4] Ab. III 10. Vielleicht waren die galiläischen Synagogen, deren Bildwerke oft befremdlich sind (Orte und Wege[2] 129. 135), von dieser Art.

[5] Siphre zu 5 M. 11, 19 (83a).

[6] C. Apionem II 25, vgl. Antt. IV 8, 12, wonach die Knaben die Gesetze lernen sollen. [7] Siphre, a. a. O., vgl. Tos. Chag. I 2.

[8] Siphre, Dt. 333 (140b), j. Sabb. 3c, Schek. 47c.

Der Patriarch Juda I erklärte um 200 n. Chr., nur die heilige Sprache oder das Griechische, nicht aber das Syrische (Aramäische) habe in Palästina ein Recht[1]. Griechisch zu lernen, fand man nur für die Familie des Patriarchen erlaubt, weil sie mit der römischen Regierung zu verkehren habe[2]. Unter den vier Sprachen, die wert sind gebraucht zu werden, ist das Hebräische für die (gewöhnliche) Rede geeignet, das Römische für den Kampf, das Griechische für die Dichtung, das Syrische für die Totenklage[3]. Diese Wiederaufnahme des Kampfes Nehemias gegen die fremden Sprachen bedeutet die Aufstellung eines Ideals, dem die Wirklichkeit mangelhaft entsprach. Was tatsächlich geschah, war, soweit es sich beobachten läßt, eine stärkere Betonung der Errichtung von Schulen mit dem Zweck der Einführung der Jugend in die Bibel und somit also auch in ihre Sprache.

Solche Schulen hatte schon Schimʿon ben Schetach (um 70 v. Chr.) ins Leben gerufen[4]. Während man dabei ursprünglich nur an sechzehn- und siebzehnjährige Knaben dachte, hat einer der letzten Hohenpriester, Josua ben Gamla, das Schulalter auf sechs bis sieben Jahre herabgesetzt, weil es vorkam, daß die großen Burschen aus der Schule liefen, wenn der Lehrer zornig wurde. Er soll auch die Schulen, welche bis dahin Jerusalem allein hatte, auf dem Lande allgemein gemacht haben[5]. Man hielt später die Kinderschulen für so selbstverständlich, daß man erzählte, jede der 480 Synagogen von Jerusalem sei mit Bibelschule und Mischnaschule versehen gewesen[6], das doch sicherlich viel kleinere Bittir habe 500 Kinderschulen gehabt[7]. Auch von einem Prinzen setzte man voraus, daß er zur Schule gehe. Denn ein König, der einen einzigen Sohn hat, ruft ihm täglich zu: „Iß, mein Sohn, trinke, mein Sohn! Gehe zur Schule (*bēt has-sēpher*), komm aus der Schule!“[8] Wenn er krank war, soll er eine Erholungszeit haben, ehe er sich wieder zur Schule begibt[9]. Jetzt nannte man die Bibellehrer dieser Schulen *sāpherīn*[10], weil sie mit den Büchern (hebr. *sephārīm*) des Ge-

[1] b. Sot. 49b, Bab. k. 83a, vgl. Gramm. 2.
[2] Tos. Sot. XV 8, j. Ab. z. 41a.
[3] j. Meg. 71b, Sot. 21c, Est. R. IV zu 1, 22, Midr. Teh. 31, 7 (mit verändertem Text).
[4] j. Keth. 32c.
[5] b. Bab. bathr. 21a.
[6] j. Meg. 73d, Keth. 35c, Ech. R. Peth.
[7] Ech. R. 2, 1 (43b).
[8] Vaj. R. 2 (5b), Schimʿon ben Jochaj.
[9] Schir R. 2, 5 (27b), Schimʿon ben Jochaj.
[10] Sot. IX 15, j. Chag. 77b, Meg. 75b, Bem. R. 11.

setzes zu tun haben, im Unterschied von den Mischnalehrern (*matnejānīn*)[1], die ohne Buch zu lehren hatten. Lesung und Übersetzung des Textes sollten umsonst gelehrt werden. Denn Gott sagt vom Gesetz: „Wie ich umsonst, so auch ihr umsonst!“[2] Doch empfingen die Lehrer Ersatz für ihren Zeitverlust, denn „ein Wort des Gesetzes ist unbezahlbar“[3], — oder für die Scheidung der Akzente bei dem singenden Vortrag[4].

Wie es in solchen Schulen zugehen konnte, zeigt die Erzählung von einem Perser, der das Gesetz gelehrt sein wollte[5]. Der Lehrer sagt, indem er den Buchstaben zeigt: „Sprich Aleph!“ Der Schüler antwortet: „Wer sagt (mir), daß es Aleph ist?“ Der Lehrer fährt fort; „Sage Beth!“ und erhält die gleiche Antwort. Da faßt er den Schüler am Ohr. Der Schüler schreit; „Mein Ohr, mein Ohr!“ Der Lehrer erwidert: „Wer hat gesagt, daß es dein Ohr ist.“ Jener ruft: „Die ganze Welt weiß, daß es mein Ohr ist.“ Worauf der Lehrer: „So weiß es auch die ganze Welt, daß dies Aleph und jenes Beth ist.“ Darauf wurde der Schüler lernwillig. — Dies Verhalten eines Lehrers wird als Beispiel erfolgreicher Langmut erzählt[6]. Sonst wurde der Riemen nicht gespart, aber empfohlen, ihn in den Hundstagen ruhen zu lassen und die Schüler schon 10 Uhr vormittags zu entlassen[7]. Eine Magd verfluchte den Lehrer, den sie einen Knaben übermäßig schlagen sah[8]. Der gottlose Elischa ben Abuja ging einmal in das Lehrhaus, und, als er da die Knaben vor dem Lehrer sitzen sah, rief er: „Was tun diese hier? Das Handwerk des einen ist Maurer, des andern Tischler, des dritten Fischer, des vierten Schneider.“ Als sie das hörten, verließen sie den Lehrer und gingen davon (*hawōn schābeḳīn lēh weāzelīn lōn*)[9]. Die Unterrichtsmethode bestand sicher wie noch heute in den *ḥedārīm* der Juden im Vorsprechen des Lehrers und Nachsprechen der Schüler mit so häufiger Wiederholung, bis der Bibelvers geläufig gelesen und die Übersetzung hergesagt

[1] j. Chag. 76c. Sonst wird der Bibellehrer auch als ḳāraj „Leser“ vom tannaj „Wiederholer“ unterschieden, Vaj. R. 30 (81b).

[2] j. Ned. 38c. [3] Vaj. R. 30 (80b).

[4] b. Ned. 37a, vgl. Ned. IV 3, wo Lohn für Bibelunterricht vorausgesetzt wird.

[5] Koh. R. 7, 8 (104b).

[6] Ähnliches von Hillel b. Sabb. 31a, Ab. d. R. N. 15.

[7] Bem. R. 12 (88a). [8] j. Mo. k. 81d.

[9] j. Chag. 77b. Der Ausdruck am Schlusse entspricht genau Mk. 12, 12, Mt. 22, 22.

werden konnte. Einige hielten es für erlaubt, daß der Lehrer dabei den Vers in kurze Stücke teilte[1]. Andere hatten dagegen Bedenken. Als die Leute von Tarbénet (südlich von Nazareth) vom Kinderlehrer verlangten, er solle die Schriftstellen (beim Vorlesen) absetzen, damit ihre Kinder es nachlesen könnten, erhielt er von Rabbi Chanina den Rat, sich lieber den Kopf abreißen zu lassen, als sich zu fügen, und wurde deshalb aus seinem Amt entlassen[2]. Zuweilen ließ man auch einen fähigen Schüler Wort für Wort vorlesen und die anderen im Chor nachsprechen[3].

Es ist nicht erweisbar, daß Nazareth, obwohl es schwerlich kleiner war als das in der Jesreelebene nahegelegene Tarbénet (jetzt *ṭarbana*), wie dieses eine Bibelschule besaß. Der junge Tischlerssohn Jesus hat vielleicht nicht auf dem Balken gesessen, den man um 570 in der Synagoge von Nazareth als die Schulbank zeigte, auf der er das ABC gelernt habe[4]. Aber es ist zweifellos, daß seine frommen Eltern gemäß ihrer Gesetzespflicht für seine Unterweisung im Original des Gesetzes, und also auch im Hebräischen, Sorge trugen. Am Orte einer Synagoge gab es außerdem notwendig Lesekundige, somit auch solche, welche im Lesen und Verstehen der heiligen Schrift unterrichten konnten, wenn es die Eltern nicht vermocht hätten. Zu Hause hatte nicht jeder eine Gesetzesrolle. Aber in der Synagoge fand man sie, wo der Diener das Lesen der Kinder überwachte[5]. Oft mögen sie dabei um eine Rolle im Kreise gesessen haben wie noch heute die Kinder der südarabischen Juden um ein Buch, das sie von allen Seiten zu lesen gewöhnt sind. Jesu eigener Trieb, Gott nahe zu kommen, würde ihn dahin geführt haben, sowie er als Zwölfjähriger in Jerusalem in einer Halle des Tempelhofes hören wollte, was richtige Gesetzeslehrer am Mittelpunkte gesetzlichen Wissens wohl zu sagen hätten (Lk. 2, 46. 47). Er saß in ihrer Mitte, hörte sie, fragte sie und beantwortete ihre Fragen, war also ein Besucher des Lehrhauses, der nach einem alten Lehrsatz an der zukünftigen Welt teilhat, weil er „sitzt und fragt, um zu hören und zu lernen", und weil er „fragt und antwortet"[6]. Nicht der Tempel, sondern das Gesetz und die heilige Schrift waren die Dinge, von denen

---

[1] b. Meg. 22a. [2] j. Meg. 75b.
[3] Tos. Sot. VI 2, j. Sot. 20c, vgl. b. Sot. 30b, Sukk. 30b.
[4] Geyer, Itinera 161; Dalman, Orte und Wege Jesu[2] 63f.
[5] Sabb. I 3. [6] Ab. d. R. N. 40.

Jesus sagte (Lk. 2, 49): „Wißt ihr nicht, daß ich in der Sache meines Vaters sein muß?“ Aramäisch: *lā hawētōn jādeʿīn diṣerīkh*[1] *anā lemihwē bideabbā*[2]. Daß Jesus nicht vergeblich gelernt hatte, wird dadurch erwiesen, daß er in der Synagoge seiner Vaterstadt als Vorleser des prophetischen Abschnittes auftrat (Luk. 4, 16). Dies schließt in sich, daß er mit dem Hebräischen wohlvertraut war. Zu den zwei Sprachen, die Jesus aus dem praktischen Gebrauch kannte, seiner aramäischen Muttersprache und der Sprache der Regierung und der stammesfremden Landesbewohner, kam als dritte die Sprache seiner Bibel.

---

[1] Gramm. 209.

[2] Zu dieser Verwendung der Relativpartikel s. Gramm. 117 und j. Sanh. 29a: *debārjākh ʿabadt* „die Sache deines Schöpfers hast du getan“.

Zweiter Teil.

In der Synagoge.

VII. Der synagogale Gottesdienst.

Die wichtigste Schule des Hebräischen war für den jugendlichen wie den erwachsenen Juden die Synagoge (aram. *kenīschtā*[1], eigentlich *bē* (*bēt*) *kenīschta*[2] „Versammlungshaus"). Ihr Gottesdienst am Sabbat und Festtag wurde auf eine mündliche Verordnung Moses oder seiner Zeitgenossen zurückgeführt, welche die öffentliche Verlesung des Gesetzes zum Inhalt hatte[3]. Für eine jüdische Gemeinde war es Pflicht, die dafür nötigen Veranstaltungen zu treffen, für den einzelnen, das öffentlich verlesene Gesetz zu hören, und verdienstvoll war es, durch Beteiligung an der öffentlichen Lesung bei der Erfüllung der Pflicht der Gemeinde mitzuwirken. An die Lesung des Gesetzes hatte sich frühzeitig die Lesung eines prophetischen Abschnittes angeschlossen (Apg. 13, 15. 27, Meg. IV 1. 2). Nicht der Wunsch, der Schriftlesung einen angemessenen Rahmen zu geben, sondern die Verknüpfung der Pflicht der Gesetzeslesung mit anderen Pflichten führte zur Ausgestaltung der Lesung zu einem „Gottesdienst"[4], der deshalb in seinen einzelnen Teilen in eigentümlicher Weise Pflichtübung war.

Die erste mit der Lesung verbundene Pflicht war die dem einzelnen täglich zweimal obliegende Rezitation des Schema (h. *ḳerīat schemaʿ*), d. h. vor allem der Abschnitte aus dem

[1] j. Ber. 9c, Sot. 22a, Jom. 44b.

[2] Vaj. R. 32 (88b). Gramm. 149 habe ich das *ī* des Wortes als Kürze vorausgesetzt, aber ind. *kenīschā* spricht für die Länge.

[3] j. Meg. 78a, Sopher. X 1, Jos., C. Ap. II 17 (Mose); Mech. 45a, b. Bab. R. 82a (Moses Zeitgenossen). Vgl. Apg. 15, 21.

[4] Der Ausdruck stammt von der Gleichstellung des Gemeindegebetes mit dem Opferdienst, die ebenso auf dem jüdischen (j. Ber. 8b, b. Ber. 15a) wie auf dem christlichen Gebiete (Apg. 13, 2) vorkommt.

Pentateuch (5 M. 6, 4—9; 11, 13—21), welche tägliches Reden vom Gesetze vorschreiben[1], sodaß damit diese Vorschrift erfüllt und zugleich ein Bekenntnis zum einigen Gott abgelegt wird. Daran schloß man weiter gemeinsame Verrichtung des sonst vom einzelnen täglich gesprochenen Gebetes, das an den Wochentagen achtzehnteilig, am Sabbat siebenteilig war[2]. Endlich fand auch hier ihre Stätte die 4 M. 6, 27 den Söhnen Aarons auferlegte Pflicht, das Volk — nach 3 M. 9, 21 mit aufgehobenen Händen[3] — zu segnen. So ergab sich folgende Ordnung des Gottesdienstes[4]. Zuerst wurde von allen gemeinsam das Schema rezitiert, worüber einer aus der Gemeinde Benediktionen „breitete", indem er je eine vor und nachher sprach. Dann „ging" einer „hin vor die Gesetzeslade"[5], um im Namen aller das Siebengebet gleich einem Opfer „darzubringen"[6], dessen sieben Benediktionen das Amen der Gemeinde nicht fehlte. Zwischen dem sechsten und siebenten Teil des Gebetes[7] vereinigten sich die anwesenden Nachkommen Aarons zu gemeinsamem „Erheben der Hände" beim Priestersegen, der wegfiel, wenn es an Priestern fehlte. Auch sie bestiegen dazu die Estrade der Gesetzeslade[8]. Erst späterer Zeit entstammte wohl das Zusatzgebet am Schluß, das dem Tagesopfer des Tempels entsprach[9].

Nach dieser „Liturgie", deren Ordnung wohl nicht ohne Einfluß auf den kirchlichen Gottesdienst gewesen ist, folgte die Hauptsache im Gottesdienst, die Gesetzesverlesung, von Lobsprüchen eingerahmt[10], wohl ausgeführt an dem am vorderen Rand der Estrade stehenden Lesepult (S. 39). Mit der Verlesung des

---

[1] Ber. I 1. 2, vgl. Jos., Antt. IV 8, 13.

[2] Tos Ber. III 10. 12, j. Ber. 8a. Zum Text s. Worte Jesu 1 299 ff. Nr. 1—3 und 16—18 mit einem für den Sabbat bestimmten Gebet als Mittelstück bilden das Siebengebet.

[3] Siphre Nu. 39 (11b).

[4] Sie läßt sich schließen aus Meg. IV 3, Schir R. 8, 13 (78b).

[5] Nur vom Vorbeter heißt es, daß er „vor die Lade hingeht" (hebr. *ābar liphnē hat-tēbā*, Ber. V 4, Vaj. R 23 (61a), aram. *ʿabar ḳummē tēbūtā*, j. Pes. 32c. Das wird damit zusammenhängen, daß nur er sich unmittelbar vor die Lade stellt und das Gesicht zu ihr wendet, während die Sprecher der Benediktionen des Schemaʿ und die Vorleser zwar auch auf der Estrade stehen, aber nicht an der Lade, sondern vorn, und nicht zur Lade gewandt.

[6] j. Ber. 8b.

[7] Ebenda, vorausgesetzt auch Ber. V 4, während Schürer, Geschichte II 535, den Priestersegen irrig an den Schluß des ganzen Gottesdienstes setzt.

[8] Bem. R. 11 (83a),

[9] Meg. IV 2, Soph XI 5, j. Jom. 43d.

[10] Meg. IV, 1. 2, Sopher. XIII 8—10.

prophetischen Abschnittes, gleichfalls zwischen Benediktionen, „wurde“ die Gemeinde „entlassen“, worin sich ausdrückte, daß Gesetz und Propheten nicht völlig gleichstehen[1].

Die Benediktionen des Schema, das Gebet und die prophetische Lektion konnten von derselben Person ausgeübt werden[2]. In die Gesetzeslektion teilten sich am Sabbat sieben Personen, von denen die erste und letzte die Benediktionen am Anfang und Schluß übernahm[3]. Jeder Leser hatte aber für sich selbst vor und nach der Lektion einen Lobspruch zu sagen[4]. Wer beim Beten oder Lesen Fehler macht, ist sofort durch einen anderen zu ersetzen[5]. Von regelmäßigem Gesang wird nichts berichtet. Nur an den Festtagen wurde der jedem einzelnen obliegende Gesang des Hallel[6], d. h. von Ps. 113 bis 118, wie es scheint, antiphonisch[7], gemeinsam vollzogen.

Schemaʿ und Gebet konnten in der Sprache des Volkes geschehen[8], könnten also auch in der Synagoge aramäisch ausgeführt worden sein, obwohl es nicht sehr wahrscheinlich ist. Für den Priestersegen stand die hebräische Sprache fest[9]. Von Gesetz und Propheten war im Bereich des hebraistischen Judentums selbstverständlich, daß ihre Lesung nach dem hebräischen Original und nicht nach einem Targum geschah. Es gibt kein Zeugnis für irgendwelche Verwendung eines Schrifttargums im Gottesdienst[10]. Selbst in den Synagogen der Hellenisten (hebr. *lāʿōzōt*) sollte womöglich wenigstens am Anfang und zum Schluß der Text hebräisch gelesen werden oder auch einer den ganzen Abschnitt vortragen[11]. Der Lesung folgte bei den Hebraisten die ara-

[1] Das zeigt sich auch in der Behandlung der prophetischen Bücher, s. j. Meg. 73d f., b. Meg. 27a, Meg. III 1. Lesung der Propheten wird bezeugt Apg. 13, 15. 27, vgl Lk. 16, 31.

[2] Meg. IV 5. [3] Meg. IV 1. 2. [4] Deb. R. 11 (38a).

[5] Ebenda, j. Meg. 75b.

[6] Tos. Sukk. III 2, j. Sukk. 54b, b. Taan. 28b, Arach. 10a.

[7] j. Sot. 20c, Tos. Sot. VI 2, vgl. b. Sot. 30b, Sukk. 30b.

[8] Sot. VII 1, Tos. Sot. VII 7. Doch verlangte Jehuda I das Schemaʿ hebräisch.

[9] Siphre Nu. 39 (11b), Sot. VII 2, b. Sot. 38a. Den Grundsatz für diese aus dem Ausdruck des Gesetzes erschlossene Pflicht der hebräischen Sprache s. Siphre, a. a. O., j. Sot. 21c, Koh. R. 7, 2 (102a).

[10] Hänel, Der Schriftbegriff Jesu 144, versucht das Gegenteil zu erweisen. Aber Sabb. XVI 1, b. Sabb. 115a, j. Meg. 74d bekämpfen nicht die gegenteilige Sitte, sodaß ihr Vorhandensein dadurch erwiesen würde. Auch b. Ber. 8a ist sie nicht erwähnt, und das Fehlen der Bekämpfung spricht für ihr Nichtvorkommen.

[11] Tos. Meg. IV 13. Streiche das erste *pōteḥīn* und ergänze *ēllā* vor *eḥād*, j. Meg. 75a.

mäische Übersetzung, versweise beim Gesetz, nach je drei Versen bei den Propheten[1]. Ein Mangel war es, wenn es an einem Übersetzer, d. h. an einem der herkömmlichen Übersetzung Kundigen, fehlte[2]. Denn es war die Frage, ob Verlesung ohne Übersetzung volle Pflichterfüllung sei, weil das gehörte Gesetz auch verstanden werden muß[3].

Der Leser des Textes soll die Übersetzung nicht selbst ausführen, damit man nicht Text und Übersetzung verwechselê. Ein anderer hat es in anständiger Haltung zu tun, ohne ein Buch zu benützen, damit die Autorität des Schrifttextes nicht erschüttert werde[4]. Es wurde übel vermerkt, wenn der Übersetzer sich durch schönes Singen hervortun wollte[5], oder auch nur seine Stimme mehr erheben als der Vorleser, der seinerseits auch den Übersetzer nicht in den Schatten stellen sollte[6]. Auch durfte der Vorleser nicht dem Übersetzer einhelfen, damit es nicht aussehe, als stehe die Übersetzung in seinem Text geschrieben[7]. Da auch die Benediktionen und das Gebet, ja sogar das Schemaʿ[8], obwohl es aus Schriftstellen besteht, nicht verlesen wurden, behielt so die Schriftlektion aus Gesetz und Propheten ihren einzigartigen Charakter.

Keine Vorschrift bestimmte, daß eine religiöse Rede stattfinden müsse. Es kam darauf an, ob eine dafür geeignete Person vorhanden war. Aus Rücksicht auf eine solche Rede konnte die prophetische Lektion verkürzt werden[9]. Schwerlich wurde sie in den Gottesdienst eingeschaltet und etwa an die Gesetzeslektion angeschlossen. Nach der einzigen vorhandenen Andeutung kam eine Rede am Schluß des Gottesdienstes vor[10]. Noch öfter wurden die Reden vom Gottesdienste des Sabbatvormittag gelöst und auf den Freitagabend gelegt[11]. Die Sprache richtete sich nach den Hörern[12].

Die Leitung des Gottesdienstes hatte der Synagogenvorsteher (hebr. *rōsch hak-kenéset*, griech. ἀρχισυναγωγός Mk. 5, 22). Dieser sollte sich zu eigenen gottesdienstlichen Verrichtungen nicht vordrängen[13]. Seine Aufgabe war es, die zum Beten und Lesen Fähigen aufrufen zu lassen (Apg. 13, 15) und Meldungen dafür entgegenzunehmen. Der Diener (hebr. *ḥazzān*)[14] vermittelte

---

[1] Meg. IV, 4, Tos. Meg. IV 20. [2] j. Meg. 75a. [3] j. Meg. 74d.
[4] Ebenda. [5] Koh. R. 7, 5 (102b). [6] b. Ber. 45a.
[7] b. Meg. 32a. [8] Taan. IV 3. [9] Sopher. XII 7, XIV 2.
[10] b. Ber. 28b. [11] S. oben S. 20. [12] Ebenda.
[13] Tos. Meg. IV 21.
[14] Jom. VII 1, Sot. VII 7. 8, vgl. Tos. Sukk. IV 61, b. Sabb. 35b.

die Aufträge des Vorstehers, forderte auf zu lesen[1] und brachte die Bücher aus dem heiligen Schrein und verwahrte sie nach dem Gebrauch[2]. Gelegentlich trat er auch als Leser auf[3].

Das Haus der Synagoge war in der Regel ein einfacher Saalbau, dessen Decke durch Säulen oder Pfeiler gestützt war[4]. Eine Estrade (*bēmā* = βῆμα)[5] stand in der Richtung des Tempels von Jerusalem, auf ihr der heilige Schrein (aram. *arōnā*, *tēbūtā*), öfters in der Form eines niedrigen Schrankes mit Flügeltüren, so daß seine Rückwand tempelwärts schaute[6]. Vorn am Rande der Estrade mit der Richtung zur Gemeinde, die der Estrade gegenüber saß, war das Lesepult (ἀναλόγειον) aufgestellt[7]. Die Gemeinde saß auf Bänken mit dem Gesicht nach dem Schrein, somit nach dem Tempel gerichtet, bei ihr auch der Synagogendiener. Ihr gegenüber, also wohl unmittelbar vor der Estrade, hatten die *zeḳēnīm* ihren Platz[8]. Da unter den *zeḳēnīm* hier wie sonst nicht die Ältesten, sondern die Schriftgelehrten verstanden werden müssen, ist die nach Mt. 23, 6 von ihnen geliebte πρωτοκαθεδρία hier eine Tatsache. Die Priester traten zum Segensprechen auf die Estrade[9] und sprachen den Segen mit dem Gesicht zur Gemeinde[10]. Dieselbe Richtung nahmen der Vorleser und der Übersetzer, die stehend vortrugen, und der Redner, der sitzend sprach. Dagegen mußte der Vorleser, der übrigens sein Haupt verhüllte, notwendig sein Gesicht zum Schrein wenden, weil er wie die ganze Gemeinde tempelwärts zu beten hatte[11]. Während des Gebetes, zu dem man sich erhob, hatten die Ältesten sich natürlich umzukehren.

Im Hof der Synagoge war durch ein Wasserbecken[12] dafür gesorgt, daß man vor der Rezitation des Schemaʿ und dem Gebet die Hände waschen konnte[13]. Oft war wohl auch für das

---

[1] j. Ber. 9c, vgl. Tos. Taan. I 14, wo er zum Trompetenblasen auffordert.
[2] j. Meg. 75b. [3] Tos. Meg. IV 21.
[4] j. Ber. 9 , 13a, vgl. Orte und Wege Jesu², 128ff.
[5] j. Meg. 73d, Sukk. 55a f., b. Sukk. 51b, Tos. Sukk. IV 6, vgl. Tos. Sot. VII 13.
[6] Tos. Meg. IV 21, j. Bikk. 65c.
[7] j. Meg. 73d, wonach bēmā und ἀναλόγειον in naher Beziehung zum Schrein stehen, obwohl sie gewöhnliche Synagogengeräte sind.
[8] Tos. Meg. IV 21. [9] Bem. R. 11 (82b f.).
[10] Ebenda, Siphre Nu. 39 (11b f.), b. Sot. 38a, Siphra 44d.
[11] 1 Kön. 8, 44, Dan. 6, 11, Siphre Dt. 29 (71b), Ber. IV 5. 6, Tos. Ber. III 16, er. 5b f., b. Ber. 30a, Schir R. 4, 4 (48b), vgl. Orte und Wege Jesu² 130f.
[12] j. Meg. 74a.
[13] b. Ber. 15a, vgl. Judith 12, 8.

rituelle Bad, das man dem empfahl, der eine nächtliche Pollution gehabt hatte[1], ein Badebassin vorhanden[2].

Die Synagoge war ein Bethaus, was sich in der besonders in Ägypten heimischen Bezeichnung als *προσευχή* (Apg. 16, 13)[3] ausdrückt, die im jüdischen Schrifttum keine hebräische oder aramäische Parallele hat. Sowie davon die Rede ist, daß man zum Tempel geht, um zu beten[4], wird auch betont, daß das Gebet in der Synagoge besonders erhörlich sei[5], weil Gott da weilt, wo sich zehn zum Gebet versammeln[6], und weil ein für das Gebet besonders bestimmter Platz dafür empfehlenswert ist[7]. Doch steht der ursprüngliche Hauptzweck der Synagoge im Vordergrund, weil das Gebet auch anderwärts verrichtet wird. Das traditionelle Recht setzt voraus, daß die Synagoge zu nichts anderem zu benutzen ist als zum Lesen (des geschriebenen Gesetzes), zum Wiederholen (des mündlichen Gesetzes) und zum Forschen (welches das mündliche Gesetz aus dem schriftlichen entwickelt)[8]. Da erscheint die Synagoge als Ort ebenso des geschriebenen wie des mündlichen Gesetzes. Was sonst gelegentlich als Sache eines besonderen „Hauses der Forschung" (hebr. *bēt ham-midrāsch*) erscheint, ist hier mit der Synagoge, dem eigentlichen Hause der Schriftlesung, verknüpft. Besser ist deshalb ihr eigentlicher Zweck in der in Jerusalem gefundenen Synagogeninschrift bestimmt, wonach die Synagoge erbaut wird *εἰς ἀνάγνωσιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν* „zur Verlesung des Gesetzes und zur Belehrung über die Gebote"[9]. Während wir bei Jesus keine sicheren Spuren davon finden, daß er das mündliche Gesetz schulmäßig gelernt habe, ist bei ihm erkennbar, daß die eigentliche Aufgabe der Synagoge auch bei ihm ihren Einfluß geübt hat. Sie hat ihn in Gesetz und Propheten eingeführt, und die Autorität des Schriftbuchstabens hat auf ihn gewirkt. Auch das Gebet in der Synagoge kann nicht spurlos an ihm vorübergegangen sein. Wenn er als Mann an ihrem Gottesdienste teilnahm, bekannte er dadurch öffent-

---

[1] Ber. III 5, Tos. Ber. II 14, j. Ber. 6c, b. Ber. 22a.

[2] Die „Wasserbehälter" der Synagogeninschrift von Jerusalem (Weill, La Cité de David 186) können auch diesem Zweck gedient haben.

[3] Vgl. Schürer, Geschichte II 500. 517.

[4] j. Ber. 8b, Maaser. 56a, Schir R. 7, 2 (67b), Ber. R. 81 (174a), Lk. 18, 10; 19, 46, Apg. 3, 1.

[5] b. Ber. 6a.

[6] Ebenda, Mech. 73b, vgl. Mt. 18, 20.

[7] j. Ber. 8b.

[8] Tos. Meg. III 7, j. Meg. 74d, b. Meg. 28b.

[9] R. Weill, La Cité de David 186.

lich, daß auch ihm die Schrift Norm seines Lebens sei und der Gott, der darin redet, sein Gott. Trotzdem hat sein Beten sich an den Ort und die Formel der Synagoge nicht gebunden, und auch was sie lehrte, war nicht das Maß seines Wissens um den Willen Gottes. Das zeigt neben dem ganzen Inhalt seines Lehrens auch sein Auftreten in der Synagoge zu Nazareth (Lk. 4, 16ff.).

VIII. Jesus in der Synagoge zu Nazareth und die Erfüllung des Prophetenworts.

Als Jesus sich im Sabbatsgottesdienst der Synagoge von Nazareth zum Vorlesen erhob, reichte der Diener ihm das Jesajabuch, worin er beim Öffnen den Anfang von Kapitel 61 „fand" (Lk. 4, 16f.). Die Erzählung klingt, als habe es sich um die übliche Prophetenlesung am Schluß des Gottesdienstes gehandelt. Für diese standen damals wohl nicht wie später bestimmte Abschnitte fest, während das Gesetz in feststehenden Abschnitten kursorisch gelesen wurde, in Palästina wenigstens später in einem dreijährigen Kursus[1]. Doch ist bemerkenswert, daß die sieben aufeinanderfolgenden Gesetzesabschnitte vor den drei letzten wenigstens später prophetische Stücke aus dem zweiten Teil des Jesajabuches zur Seite hatten[2]. Deshalb nannte man die ihnen entsprechenden Sabbate am Ende des Synagogenjahres die Trostsabbate. Die letzte dieser Perikopen war Jes. 61, 10ff., während Jes. 61, 1ff. nirgends als Perikope vorgeschrieben wird. Jedenfalls wäre Jesus an jenem Sabbat „Entlasser" (hebr. *maphṭīr*) der Gemeinde gewesen, und das Jesajabuch muß gerade für die prophetische Lektion gebraucht worden sein, sodaß er nur innerhalb desselben freie Wahl hatte.

Vielleicht sah er von dem Abschnitt, der eigentlich an der Reihe war, ab, als sein Auge auf den Anfang von Kapitel 61 fiel, der seinem Zwecke entsprach. Eine Tröstung sollte seine Lektion enthalten. Stehend hatte er das Buch entgegengenommen und stehend las er[3]. Der griechische Erzähler redet von einem „Öffnen" und „Zuschlagen" des Buches. Da aber die jüdische Literatur für die heiligen Bücher stets die Rollenform voraussetzt[4], muß man an ein Aufrollen und Zurollen denken, wofür

[1] b. Meg. 29b, vgl. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst 160.
[2] S. Pesikta de Rab Kahana, Pes. 16—22.
[3] Sot. VII 7. 8, Jom. VII 1, vgl. Lk. 4, 16. 20.
[4] Vgl. Siphre Dt. 160 (105b).

hebr. *gālal*[1], aram. *gāl* (= *gelal*)[2] der übliche Ausdruck ist. Die Gesetzesrolle sollte man nur hinter dem Vorhang (des heiligen Schreins), nicht öffentlich rollen[3]. Für eine Prophetenrolle konnte das nicht gelten, weil es gestattet war, in der Prophetenlektion zu „springen", d. h. nicht zusammenliegende Stücke zu lesen[4]. Der Prophetenrolle war auch eigentümlich, daß sie nicht an beiden Enden Stäbe hatte wie die Gesetzesrolle, sondern nur an einem Ende, und deshalb stets nach dem Anfang zu rollen war[5]. Der evangelische Erzähler wird keinen Nachdruck darauf legen, daß das von Jesus benutzte Buch nur den Propheten Jesaja enthielt. Aber wir wissen, daß neben Rollen, welche alle Propheten umfaßten, auch Einzelbücher vorkamen[6].

Nachdem Jesus gelesen hatte, setzte er sich und gab dadurch zu erkennen, daß er an das gelesene Prophetenwort eine Ansprache knüpfen wolle. Denn der Lehrende trägt sitzend vor[7], wie auch Jesus sonst tut (Mt. 5, 2; 26, 55, Mk. 9, 35, Lk. 5, 3). Ein Stuhl muß auf der Estrade der Synagoge dafür bereit gestanden haben[8], wie der Lehrstuhl (*ḳatedrā*), den nach der Sage die Provinzler jedem Jerusalemer hinstellten, um seine Weisheit zu hören[9], und wie der Stuhl, den man nach dem Worte sterbender Rabbinen nach ihrem Tode für andere Größen bereithalten sollte[10]. An diesen Lehrstuhl der Synagoge dachte Jesus, als er von dem Stuhle Moses redete, auf dem die Schriftgelehrten sitzen (Mt. 23, 2).

Von einer aramäischen Übersetzung, welche auf die Textverlesung gefolgt wäre, wird nichts gesagt. Der Erzähler konnte sie als für ihn unwesentlich übergehen. Aber Jesus konnte sie auch in seine Rede aufgenommen haben, von der ja doch der genaue Wortlaut nicht mitgeteilt wird. — Die bei Lukas mitgeteilte griechische Übersetzung des Prophetenworts bringt ein hebräisches Neues Testament in ernste Verlegenheit. Die Weglassung der zweiten Aufgabe des mit Geist Gesalbten, statt deren etwas Ähnliches aus Jes. 58, 6 an vierter Stelle ein-

---

[1] Er. X 3, Sot. VII 7, b. Sanh. 68a, Meg. 32a, Schir R. 5, 14.

[2] j. Jom. 44b, Sot. 22a, Meg. 75b. Das Pal. Evang. und der Syrer haben *kerak*, was im jüdischen Dialekt „einwickeln" hieße.

[3] Ebenda. [4] Meg. IV 4. [5] j. Meg. 71c, b. Bab. b. 14a.

[6] b. Bab. b. 13b, vgl. Dalman, Traditio Rabbinorum veterrima 28 ff.

[7] j. Dem. 22b, Schek. 47a, Taan. 67d, Jeb. 13a, Vaj. R. 32 (88b). 34, b. Sanh. 99b, Tg. Ri. 5, 9.

[8] Eine Estrade macht man besonders für einen Lehrer, j. Jeb. 13a.

[9] Ech. R. 1, 1 (19b). Unsicher ist die Deutung der *katedrā demōsche* Pesikt. 7b. [10] j. Ab. z. 42c.

geschaltet wird, ergibt keinen irgendwie wahrscheinlichen hebräischen Text. Auch ist nicht erweisbar, daß die den LXX entstammende Nennung der Blinden statt der Gefangenen des masoretischen Textes für das Jesajabuch von Nazareth zutrifft. Sicherer geht man, wenn man den masoretischen Text dafür voraussetzt. Dann ist es nicht ohne Wert, sich zu vergegenwärtigen, wie Jes. 61, 1f. nach dem aramäischen Prophetentargum verstanden werden sollte. Die Stelle lautet da: *rūaḥ nebūā min ḳodām adōnāj elōhīm ʿalaj, ḥalāph derabbī adōnāj jātī lebassārā ʿinwetānajjā, schalḥani letaḳḳāphā litebīrē libbā, lemiḳrē ledischeban ḥērū ūleda-asīrīn itgelū linehōr, lemiḳrē schenat raʿwā ḳodām adōnāj,* „Ein Geist der Weissagung von vor dem Herrn Gott ist auf mir, weil mich der Herr eingesetzt hat, Frohes anzukündigen den Demütigen, mich gesandt hat zu stärken die am Herzen Gebrochenen, Freiheit auszurufen für die Weggeführten und den Gefangenen Enthüllung aus Licht, auszurufen ein Jahr des Wohlgefallens vor dem Herrn“. Echt targumisch ist dabei das zweimalige „vor dem Herrn“ zur Vermeidung von Vorstellungen, welche Gott in zu nahe Verbindung mit der Welt stellen würden. Da Jesus selbst ähnliche Wendungen braucht[1], wären diese Übersetzungen auch in seinem Munde denkbar. Aber mit seiner Deutung ist unvereinbar, daß Gottes Geist als ein Geist der Weissagung bezeichnet wird im Zusammenhang damit, daß das Targum als Einleitung vorausschickt: *amar nebijjā* „Es sprach der Prophet“. Für das Targum redet hier Jesaja von sich selbst und der ihm gewordenen Aufgabe. Jehuda ben Simon entnahm seiner Aussage, daß Jesajas Weissagung direkt vom Munde der Macht (Gottes)[2] herstammt, während die anderen Propheten nur reden „einer vom Munde des anderen“[3]. Ein anderer Rabbine findet es beachtenswert, daß vom heiligen Geist gern in Verbindung mit der Erlösung die Rede ist[4]. Ein dritter schließt aus dem Worte, daß die wichtigste Eigenschaft der Frommen die Demut sei[5]. Solche Gedanken knüpften jüdische Schriftgelehrte an Jes. 61, 1. Die Nazarener konnten von Jesus eine Rede erwarten, wie wir sie in Pesikta de Rab Kahana in den Vorträgen über die Haphtaren der Trostsabbate[6] vor uns haben. Der erste derselben entwirft ein Bild davon, wie von den zwölf Propheten einer nach dem andern sich vergeblich

[1] Z. B. Mat. 11, 26; 18, 14, vgl. Worte Jesu I 172f.
[2] Vgl. Mt. 26, 64, s. Worte Jesu I 164f.
[3] Pesikt. 125b, Vaj. R. 10 (25a).
[4] Ech. R. 3, 50 (55a). [5] b. Ab. z. 20b. [6] S. oben S. 41.

bemüht, Jerusalem zu trösten, weil sie alle neben der Heilsverkündigung auch Gerichtsworte haben. Als sie Gott ihren Mißerfolg klagen, spricht er: „Ich und ihr wollen nun Jerusalem trösten, wie es Jes. 40, 1 heißt: Tröstet, tröstet mit mir (lies *ʿimmī* statt *ʿammī*)! Tröstet, tröstet, d. h. ihr Unteren und ihr Oberen, ihr Lebendigen und ihr Toten, über diese Welt und über die künftige Welt, über die zehn Stämme und über Juda und Benjamin“ [1].

Gedanken an derartige Trostreden lagen hinter den Augen, welche nach Lk. 4, 20 sich auf Jesus richteten, als er sich zum Reden anschickte. Der Erzähler erwähnt es, weil er die persönliche Beteiligung der Nazarener an dem, was ihr Landsmann zu sagen hat, hervorheben will. Dazu dient ihm die Pause, welche während des Wegbringens des zugerollten Buches und seinem Einlegen in den heiligen Schrein entsteht. Was Jesus sagte, wird nur kurz wiedergegeben und war wohl auch nur kurz. Lk. 4, 21 heißt es zwar: „Er fing an zu ihnen zu sagen“. Aber eine Fortsetzung ist dabei nicht ins Auge gefaßt. Es handelt sich um eine bei Lukas öfters angewandte Erzählungsform [2], für welche das jüdische Schrifttum zahlreiche Beispiele hat. Man sagt: „er fing an zu weinen“, „er fing an zu klopfen“, „er fing an sich zu ärgern“, „er fing an zu betrachten“, „sie fingen an zu schlagen“, „sie fing an zu schreien“, „er fing an zu reden“, „er fing an zu rufen“ [3]. Mit aramäischem *schārī* oder hebräischem *hitḥīl* wird dabei das Eintreten einer Handlung anschaulich gemacht, ohne jede Betonung einer darauf folgenden besonderen Fortsetzung. So wird also auch hier nur anschaulich berichtet, wie Jesus dem Warten der Gemeinde durch sein Wort ein Ende macht. Er sagte:

„Heute ist dies Schriftwort in euren Ohren erfüllt“.

Aramäisch: *jōmā dēn itḳajjam hādēn ḳerājā be-udnēkhōn.*

ḳerājā ist der übliche aramäische Ausdruck für die heilige Schrift als Ganzes [4] wie für die einzelnen Schriftstellen [5]. Das Wort für „erfüllen“ (*ḳajjēm*), worüber unter IX im Zusammenhang zu reden ist, bedeutet ein Bestätigen im Gegensatz zu einem Hinfälligmachen. Ein Prophetenwort wird bestätigt, wenn

---

[1] Pesikt. 128a. [2] Worte Jesu I 21 f.

[3] j. Sanh. 23c, Kil. 32c; j. Bez. 63a; j. Keth. 35a; Schir R. 6, 12 (67a); j. Schebi 35b; j. Dem. 21d, Schek. 48d; j. Ab. z. 41a; Koh. R. 7, 13 (106b).

[4] j. Schek. 49c, Meg. 74d.

[5] ind. *ḳerā* j. Jeb. 15c, Naz. 54b, Plur. ind. *ḳerājīn* Vaj. R. 24, det. *ḳerājē* Ber. R. 81, Vaj. R. 19.

sein Inhalt sich verwirklicht (5 M. 18, 22). Nichts Geringeres haben Jesu Hörer jetzt erlebt. Die Peschito setzt vor *udnēkhōn* ein *de*, faßt es also als Ergänzung zu *ḳerājā*. Das ebengehörte Schriftwort wäre dann das erfüllte. Aber nach dem griechischen Text geschieht die Erfüllung in den Ohren der Hörer, also dadurch, daß sie Jesus jetzt hören. Entweder ist das Prophetenwort, indem er es als sein Wort verliest, in die Verwirklichung eingetreten, oder sein jetziger Hinweis auf seine eigene Person ist die Erfüllung. In der Botschaft an Johannes den Täufer (Lk. 7, 22) nennt er seine Wunderhilfen und seine Frohbotschaft an die Armen als Beweis seiner Sendung. Der Erzähler wird auch hier daran denken, aber Jesus läßt jetzt das Prophetenwort allein reden und stellt die Hörer nur vor die Person, welche es durch die eigene Aussage derselben schildert.

Der große Schmerz aller frommen Juden war seit langem (1 Makk. 4, 46), daß sie keinen Propheten in ihrer Mitte hatten. Man erzählte von Gottesstimmen, welche bei Zusammenkünften von Rabbinen verkündigten: „Hier ist einer, der des heiligen Geistes würdig wäre, wenn seine Zeitgenossen es verdienten“ [1]. Man glaubte auch jedesmal zu wissen, wen unter den Anwesenden die Gottesstimme meinte. Aber Gottes Geist kam auf keinen hernieder. Hätte man einen, der ihn besitzt, so würde man bereit sein, „auf ihn zu hören“, das heißt, ihm zu gehorchen [2], als einem, der wie Targum Jeruschalmi I zu 5. M. 18, 15 es versteht, in der Geistesbegabung Mose gleich ist. Man wäre nach der Tradition sogar verpflichtet zu gehorchen, „wenn er befiehlt, eines von den Geboten des Gesetzes zu übertreten wie Elia auf dem Berge Karmel (durch Altarbau und Opfer an einer von Gott nicht erwählten Stätte) nach dem Erfordernis der Stunde“ [3]. Nur wenn er Götzendienst forderte, dürfte man ihm nicht folgen, selbst wenn er die Sonne in die Mitte des Himmels stellte [4]. Jetzt stand einer vor den Nazarenern mit dem Anspruch, daß er den Geist Gottes habe, und zwar nicht, um auf unlösbare rituelle und rechtliche Fragen eine Antwort zu geben, wie man es sich seit 1. Makk. 4, 46 oft wünschte, sondern um ihnen anzukündigen, daß die Zeit der Knechtschaft zu Ende ist und das Jahr der Gnade beginnt. Wer solches zu tun berufen war, stand dem Unbekannten nahe,

---

[1] Tos. Sot. XIII 3. 4, j. Ab. z. 42c, Sot. 24b.
[2] S. oben S. 16.
[3] Siphre Dt. 175 (107b), b. Jeb. 90b.
[4] b. Sanh. 90a, vgl. j. Sanh. 30c.

der in Jesaja 40—66 sein gefangenes Volk durch Heilsankündigung tröstete. Er nahm sein Werk wieder auf, um es zu Ende zu führen. Was er ankündigt, ist nicht, daß er der künftige König Israels sei oder sein werde, aber daß er den Auftrag hat, die heilschaffende Gottesmacht, also Gottes Königsherrschaft (aram. *malkhūtā dischemajjā*), wie Jesus sie versteht, nicht nur vorauszuschauen, sondern in diese Welt einzuführen als den vollen Sonnenschein, welcher den im Dunkel des Kerkers Schmachtenden in der geöffneten Tür ihres Gefängnisses die Freiheit ansagt.

Jesu Worte erschienen den Hörern als „Worte der Anmut" (Lk. 4, 22). Der griechische Ausdruck λόγοι τῆς χάριτος könnte wohl nach dem Paläst. Evangelium mit *millajjā deḥisdā* wiedergegeben werden. Rabbi Chisdaj deutete einmal das harte Wort Ez. 21, 26: „Herunter mit dem Kopfschmuck!" auf die Rabbinen, und die Fortsetzung „nimm weg die Krone!" auf die Weltvölker. Dafür sagte man ihm: „Du bist *ḥèsed*, und deine Worte (l. *millākh*) sind *ḥèsed* (Anmut)"[1]. In seiner Formung ist der Ausdruck aber weder echt aramäisch noch griechisch, sondern hebräisch. Er gehört zu den griechischen Biblizismen des Lukasevangeliums[2], und erinnert an die „Lippen der Anmut" (*siphthē ḥēn*) von Spr. 22, 11 und die „lieblichen Worte der Weisen" (Pred. 10, 12), bei deren Erklärung die Erlaubnis des Koresch zur Heimkehr aus dem Exil, also auch ein Wort, das die Erfüllung einer Heilsweissagung in sich schließt, herangezogen wird[3]. Dieser Eindruck war bei den Hörern Jesu natürlich. Bisher hatten sie das Prophetenwort nur als einen Klang aus alter Zeit mit einem Echo in einer Zukunft von ungewisser Ferne vernommen. Was sie jetzt hörten, schien ihnen wie eine Erfüllung des Gebetswunsches in dem aramäischen Jekum Purkan[4]: „Es richte euch auf euer Gott bei eurem Leben und in euren Tagen seine große Königsherrschaft (*malkhūtēh rabbetā*) durch den Messias Sohn Davids, wie geschrieben steht in seinen heiligen Worten (Dan. 2, 44): Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels eine Königsherrschaft aufrichten, die auf ewig nimmer vernichtet wird". Aber der Redner in ihrer Mitte schien zu seiner Botschaft nicht zu passen. Mit Erstaunen sagen sie (V. 22): „Ist dieser nicht der Sohn Josephs?" aram.: *lā hāden hū berēh dejōsēph.* Er ist nichts an-

[1] Rut R. 3 (9b), vgl. b. Gitt. 7a. [2] Worte Jesu I 35f.
[3] Koh. R. 10, 12 (123a). [4] Nach Siddur Jemen, MS. Chamitzer II.

deres als jeder von ihnen. Wohl wäre es etwas Großes, wenn die Erlösung durch einen Nazarethaner käme. Aber wo sind die Beweise? Jesu liest in ihren Gedanken, wenn er sagt (V. 23ff.):

„Jedenfalls werdet ihr zu mir das Sprichwort sagen: Arzt, heile dich selbst! Alles, wovon wir gehört haben, daß du es in Kapernaum getan hast, tue auch hier in deiner Vaterstadt! Wahrlich, ich sage euch, kein Prophet findet Aufnahme in seiner Vaterstadt. In Wahrheit sage ich euch, viele Witwen waren in den Tagen Elias in Israel, als der Himmel auf drei Jahre und sechs Monate verschlossen wurde, sodaß eine große Hungersnot über das ganze Land kam, und zu keiner von ihnen wurde Elia gesandt als nach dem sidonischen Sarepta zu einem Weibe, das Witwe war".

Aramäisch: *min kōl atar tēmrūn lī matlā āsjā assī garmākh. kōl mā dischemaʾnān daʿabadtinnēh bikhephar naḥūm hawē ʿābēd uph hākhā bimedīnetākh. āmēn āmarnā lekhōn, delēt nebijjā mekabbal bimedīnetēh. min kuschtā amarnā lekhōn dahawaijān saggīān armelān bejisrāēl bejōmōhi de-ēlijjā kid-itʾaḥedūn schemajjā telāt schenīn weschittā jarḥīn wahăwā kaphnā rabbā ʿal kōl arʿā welā ischtelaḥ ēlijjā lehadā minhēn ellā lesārephat dileṣajdānāē le-ittetā armaltā.*

Das griechische πάντως „jedenfalls", das im Pal. Evang. auch sonst öfters erscheint, ist im jüdischen Aramäisch ebenfalls vertreten [1]. Aber das aramäische *min kōl atar* [2] entspricht vollständig. Daß ein Sprichwort παραβολή genannt wird, ist gut aramäisch. Denn *matlā* ist ebensowohl das Gleichnis wie das Sprichwort [3]. Das schon aus Sir. 18, 20 in ähnlicher Form bekannte Sprichwort lautet in jüdischer Überlieferung: *āsjā assī ḥiggartākh*, „Arzt, heile deine Lahmheit!" [4] Die griechische Wendung: „was wir als geschehen gehört haben", wird im Pal. Evangel. brauchbar wie oben aufgelöst. Zu *āmēn* s. oben S. 27. Es macht bedenklich, daß es gleich nachher durch ἐπ' ἀληθείας ersetzt wird, wohl nur, um die Wiederholung zu vermeiden. Sollte dies also auch für *āmēn* stehen? — Von der Aufnahme von Gästen [5], aber auch von der Entgegennahme eines Auftrages [6] ist aram. *kabbēl* belegbar. Auch das Wort vom Propheten in

---

[1] j. Sanh. 23b.

[2] Ber. R. 41 (84a): „Wenn die Gerste dein ist, ist der Weizen mein. Wenn der Weizen mein ist, ist die Gerste dein. Jedenfalls (*min kōl atar*) ist der Weizen mein." Vgl. Koh. R. 10, 2 (120b).

[3] j. Dem. 21d, Sanh. 22b, Ber. R. 48 (102a), Bem. R. 18 (146b).

[4] Ber. R. 23 (49b). [5] j. Chag. 77d. [6] j. Schek. 48d.

der Vaterstadt wird ein Sprichwort sein, das aber in der jüdischen Literatur nicht vorkommt. Die Zeitangabe von der Dauer der Dürre, welcher 1 Kön. 18, 1 nur die Erwähnung des dritten Jahres entspricht, die aber auch Jak. 5, 17 vorkommt, ist auf einen besonderen Midrasch zurückgeführt worden[1], welcher die Zeit der Hungersnot berechnet hätte. Aber der einzige vorhandene Midrasch zu 1 K. 18, 1 sucht die Dauer der Not herabzusetzen, indem er nur drei Monate auf das erste und dritte Jahr rechnet, und somit die ganze Zeit auf 18 Monate anschlägt[2]. Er setzt wohl voraus, daß eine Regenzeit ganz ausgefallen sei und im nächsten Winter der Regen erst im Januar kam, sodaß die regenlose Zeit vom Tammuz (Juli) des ersten, vom Tischri ab gerechneten Jahres bis zum Kislew (Dezember) des dritten gedauert hätte. Aber die jüdische Literatur zeigt vielmehr, daß die Hälfte eines Jahrsiebent gangbarer Ausdruck war für eine ansehnliche Zeitspanne[3]. Nicht nur Dan. 7, 25; 12, 7 ist dies vorausgesetzt. Ein Athener, der in Jerusalem Weisheit lernen wollte, weilte dort dreieinhalbes Jahr[4]. Ebensolang studierten Jochanan und Schimʿon ben Lakisch an einem Abschnitt[5], und litt Jochanan an Blasenstein[6]. Nebuzaradan brauchte so viel Zeit, um Jerusalem einzunehmen[7], Hadrian, um Bittir zu erobern[8], und Josua ben Chananja machte eine Seereise von derselben Dauer[9]. — „Sodaß" (ὥς) vor der Angabe der Folge der Regenlosigkeit ließe sich mit dem Pal. Evang. durch *kide* wiedergeben; aber viel wahrscheinlicher ist für das Aramäische die bloße Anfügung mit *we* „und". Die Art der Nennung von Sarepta und der Witwe entspricht 1 K. 17, 9 und darf deshalb nach dem Targum wiedergegeben werden. Für „zu" wird das *lewāt* der Targume und des Pal. Evang. wie der Syrer vermieden werden müssen, weil es im galiläischen Dialekt ungewöhnlich ist[10].

Die Nazarener wollten „Zeichen" sehen, wie man sie Mt. 12, 38 von Jesus fordert. Als Jose ben Kisma von seinen

---

[1] Carlsson, Aggadastoff i Nya Testamentets skrifter 96 ff.

[2] Vaj. R. 19 (49b), wonach Jalk. Schim. I 210. Windisch, Die Katholischen Briefe 32, vermutet irrig, daß da dreieinhalbes Jahr berechnet werde.

[3] Nachträglich sehe ich bei G. Kittel, Rabbinica 35, eine verwandte Erklärung der Zahl 3½.

[4] Ech. R. 1, 1 (22a). [5] j. Sabb. 9c. [6] Schir R. 2, 16 (35b).

[7] Ech. R. Peth. (14b). [8] Ech. R. 2, 1 (42b).

[9] Jalk. zu Ps. 93; Midr. Teh. redet nur von drei Jahren.

[10] Gramm. 226.

Schülern gefragt wurde: „Wann kommt der Sohn Davids?" antwortete er: „Ich fürchte, daß ihr von mir ein Zeichen fordert". Als sie das verneinen und er ihnen eine unsicher scheinende Auskunft gibt, sagen sie doch: „Gib uns ein Zeichen!" Darauf tut er ihnen den Gefallen und sagt: „Wenn mein Wort wahr ist, wird das Wasser der Höhle von Paneas (bei der Jordanquelle) sich in Blut verwandeln". Das soll dann in seiner Todesstunde geschehen sein [1]. Auf solche Wünsche geht Jesus nicht ein, weil seines Vaters Vorschrift ihn Wege weist, die mit der Rücksicht auf irdische Verhältnisse nichts zu tun haben. Dadurch machte er die Entscheidung gegen ihn, die in den Herzen der Hörer schon getroffen ist, offenbar.

So kam es nicht zu einer Erörterung der entscheidenden Frage, inwiefern mit Jesus die verheißene Befreiung der Gefangenen beginnt. Nach dem, was er in Nazareth sagt, hat schon sein Reden damit zu tun. Ankündigung und Verwirklichung stehen in enger Verbindung. Derjenige, welcher in Jes. 61, 1f. von sich befreiende Rede bezeugt, ist für Jesus ohne Zweifel derselbe, der in Jes. 42, 7 blinde Augen öffnet und Gefangene aus dem Kerker führt, indem er mit geduldigem Lehren den Völkern das Recht bringt (42, 1—4). Die Verkündigung des Gottes, der ein gerechter Helfer ist (Jes. 45, 21), bedeutet Erlösung oder doch wenigstens ihren Anfang. In dieser Richtung muß Jesu Verständnis des gelesenen Textes gelegen haben. Hier lag aber der Stein des Anstoßes, an dem seine Landsleute zu Fall kamen. Sie erwarteten eine ganz anders sichtbare und greifbare Erlösung. Diesem Heilsmittler zu glauben, hieß ins Unsichtbare zu greifen und sich mit allen persönlichen und nationalen Wünschen und Hoffnungen auf Gedeih und Verderb diesem Gottesboten und seinem Gotte anzuvertrauen. Diesen Mut fanden die Nazarethaner nicht. Ihr anfängliches Wohlgefallen wandelte sich in Abneigung. Der Prophet, der seiner Vaterstadt nichts leisten wollte, hatte aufgehört, der Ihre zu sein. Ein Prophet ohne Zeichen verdient nach 5 M. 13, 2ff. den Tod [2]. Nur wer nie an derselben Klippe gescheitert ist, wird sie deshalb richten.

Im Rückblick auf Jesu Auftreten in Nazareth wird klar, daß Jesus kein Schrifterklärer (aram. *dārōsch*) [3] war wie die anderen. *derasch* heißt „nach dem Inhalt des Schriftwortes forschen".

[1] b. Sanh. 98a.

[2] Über den „Berg" des Absturzes s. Orte und Wege Jesu[2] 69f.

[3] j. Sot. 16d, Vaj. R. 9 (24a).

Dieser Inhalt besteht bei den Rabbinen weniger in dem geschichtlichen Wortsinn als in der Bedeutung des Schriftwortes für das religiöse Handeln und Urteilen. Was es „anzeigt“ (hebr. *higgīd*), also seine „Andeutung“ (hebr. *haggādā*), und was es „zu folgern anweist“ (hebr. *limmad*), somit in diesem Sinne seine „Lehre“ (hebr. *talmūd*), das ist Resultat und Inhalt solcher „Forschung“ (*derāsch, midrāsch*)[1]. Die dabei angewandte Methode besteht in der Anwendung bestimmter schulmäßiger Regeln, wo es sich um das Recht handelt, sonst vor allen Dingen in der Herstellung von Beziehungen zum Wortlaut anderer Schriftstellen. In dieser Kunst des *derāsch*[2], die oft in Künstelei ausartete, waren die jüdischen *dārōschīn* Meister. Auch wenn sie Sprichwörter, Erlebnisse, Gleichnisse heranziehen (S.24), geschieht es im Dienst dieser Auslegungskunst. Jesus verwendet solche Dinge auch für seine Zwecke, wenn er ihrer bedarf. Aber er ist kein Haggadist. Die Wahrheit, die er mitteilt, gibt sich nicht als Schriftforschung und ist dies auch nicht. In selbständiger Majestät tritt sie auf. So stellt Jesus auch in der Synagoge zu Nazareth neben das Prophetenwort keine Auslegung, sondern den Hinweis auf eine Tatsache, die nicht als Erklärung gemeint ist, sondern Erfüllung bedeutet, und diese Tatsache ist er selbst.

Weil der jüdischen Theologie diese ganze Sachlage fremd ist, hat sie auch keine Kategorie, in die Jesus eingeordnet werden dürfte. Er war weder ein Rechtslehrer noch ein Prediger im jüdischen Stil. Von seinen Reden konnte man ja sagen, er „lehre“ (διδάσκειν), wie es Lk. 4, 31 geschieht. Das wäre aramäisch *allēph*, was vom Rechtslehrer[3] wie vom Handwerksmeister[4] gilt. Was er tat, war eigentlich ein öffentliches „Ausrufen“ (κηρύσσειν, Lk. 4, 44), aram. *akrēz*, womit es benannt wird, wenn im Tempel jemand als *kārōz* (κῆρυξ) Priester, Leviten und Israeliten zum Dienste rief[5]. Nach dem Inhalt der Ankündigung war es ein „Mitteilen guter Nachricht“ (εὐαγγελίζειν, Lk. 4, 43), aram. *bassar*[6]. Was die Nazarethaner hätten werden können, wenn sie Jesu Frohbotschaft annahmen, lag in der Richtung dessen, der nach Rabbi Meïr „versichert“ (hebr. *mebussār*) ist, daß er ein Sohn der zukünftigen Welt sein soll.

---

[1] S. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung 25ff. 30f. 94f. 99f.

[2] Den Ausdruck s. z. B. Vaj. R. 32 (88b).

[3] j. Mo. k. 82d, Schebi. 36c.

[4] j. Ab. z. 40c.

[5] j. Schek. 48d.

[6] Ech. R. 1, 5 (29a), vgl. Worte Jesu I 84ff.

Dazu gehört nach Meïr, daß man in Palästina seinen Wohnsitz hat, die heilige Sprache redet, seine Früchte in Reinheit genießt und morgens und abends die Rezitation des jüdischen Bekenntnisses zum Einen Gott des Gesetzes verrichtet[1]. Bei Jesus ist die entscheidende Bedingung, daß man seine Botschaft annimmt, also daß man glaubt. Deshalb versteht man auch, warum er jenen Text aus Jesaja 61 passend gefunden hat. In ihm redet einer, der von sich zweimal sagt, daß er „ausrufen" soll, und ein drittes Mal, daß er „Frohbotschaft zu bringen" hat. Das war tatsächlich Art und Wesen alles Redens Jesu nach der ihm zugrunde liegenden Absicht. Und in jenem damals ein halbes Jahrtausend alten Prophetenwort liegt die wichtigste geschichtliche Wurzel für sein Evangelium und für das unsere.

[1] j. Schek. 47c, vgl. oben S. 30.

Dritter Teil.

Der Bergprediger.

IX. Der Erfüller des Gesetzes.

In der Synagoge zu Nazareth saß Jesus auf dem Stuhle des Gesetzeslehrers und wollte erkannt sein als der, welcher die Erfüllung von Gottes Verheißung bedeutet. Auf einem der vielen Basaltblöcke der Höhen oberhalb Kapernaum[1] zeigt ihn Matthäus Kap. 5, als er den Anspruch erhebt, das in Wirklichkeit zu sein, was die Schriftgelehrten auf Moses Stuhl von sich behaupteten, der Lehrer des Gesetzes nach Gottes Sinn. Hier wie dort ist das Erfüllen Zentralbegriff. Er soll erklären, in welchem Zusammenhang Jesu Handeln und Lehren mit dem in der heiligen Schrift offenbaren göttlichen Willen steht.

Zwölfmal wird bei Matthäus für diese Tatsache das passivische πληροῦσθαι „erfüllt werden" gebraucht, das bei Markus zweimal, bei Lukas dreimal erscheint. In Jesu Mund tritt es auf Mt. 26, 54. 56 (Mk. 14, 49); Lk. 4, 21; 22, 22; 24, 44, und zwar Mt. 26, 54. 56 und Lk. 24, 44 als Begründung des göttlichen Muß seines Leidens, Lk. 4, 21 als Ausdruck für die Beziehung seiner positiven Aufgabe zur biblischen Verheißung. Ihm nahe steht Lk. 18, 31; 22, 37, ebenfalls in Worten Jesu, τελεῖσθαι „ausgeführt werden", während das τετέλεσται des letzten Kreuzwortes bei Johannes (19, 30) davon abgerückt werden muß (s. unter XX.). Aktivisch redet Jesu von einem πληροῦν aller Gerechtigkeit Mt. 3, 15, das weniger prinzipieller Natur ist. Vor allem verkündigte er Mat. 5, 17, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen (καταλῦσαι), sondern zu erfüllen (πληρῶσαι).

Nach dem babylonischen Talmud hat Gamliel II. einem Philosophen, der sich auf ein neues Gesetz berief, das das Ge-

[1] Orte und Wege Jesu[2], 157 ff.

setz Moses ersetzen solle, entgegnet[1]: „Ich habe am Ende des Buches (dieses neuen Gesetzes) nachgesehen; da stand geschrieben: Ich, nicht wegzunehmen (*lemiphḥat*) vom Gesetze Moses bin ich gekommen, und nicht[2] hinzuzufügen (*le-ōsōphē*) zum Gesetze Moses bin ich gekommen". Meyer[3] hat gemeint, hier die authentischen Ausdrücke für „auflösen" und „erfüllen" in Jesu Mund zu finden. *ōsōphē* bedeute dabei „fortführend vollenden". Aber das vermeintliche Zitat aus einem Evangelium ist nach dem Verbote 5 M. 4, 2, zum Gesetz hinzuzutun oder von ihm wegzunehmen, geformt. Es mag mit irgendwelcher Kenntnis von Mt. 5, 17 zusammenhängen, kann aber die da gebrauchten Ausdrücke nicht klarstellen.

Für „erfüllen" und „erfüllt werden" setzt das Paläst. Evangeliarium wie Peschito durchweg *mallī* und *itmallī*, also „vollmachen" und „vollgemacht werden", was dem griechischen πληροῦσθαι genau entspricht. Ein ebenso nahes Verhältnis besteht zwischen καταλῦσαι und dem vom Pal. Evangel. und Peschito gebrauchten *scherā* „losmachen". Delitzsch und Salkinson erlauben sich dafür in ihren hebräischen Übersetzungen das biblische *hāphēr* „zerbrechen", bleiben aber für „erfüllen" ebenfalls bei *mallōt* „vollmachen", obwohl sich biblisch aus Dan. 12, 7 *kālā* für τελεῖσθαι, und aus Esr. 1, 1, 2 Chr. 36, 22[4] *killā* für τελεῖν belegen läßt. Die nahe Beziehung zu den griechischen Worten bietet aber keine Gewähr dafür, daß jene Ausdrücke von Jesus wirklich gebraucht wurden. Da wo im jüdischen Aramäisch und Hebräisch entsprechende Gedanken auszudrücken sind, wird weder *mallī* noch *scherā* oder *hēphēr* angewandt.

Im Jüdisch-Palästinischen entspricht dem „Erfüllen" zweifellos allein hebr. *ḳijjēm*, aram. *ḳajjēm*, dem „Auflösen" hebr. *biṭṭēl*, aram. *baṭṭēl*. Das erstere hängt mit dem Stamme *ḳūm* zusammen, ist aber nach seiner Bedeutung eher abgeleitet von *ḳajjām* „beständig". Es heißt darum nicht „aufrichten, stehen machen", sondern „beständig machen, bestätigen". *baṭṭēl* läßt sich vom Stamme *beṭēl* „aufhören" direkt herleiten und heißt also „aufhören machen". Man könnte aber auch hier das Partizipium *bāṭēl* „aufhörend, nichtig" zugrunde legen und käme so zu der gleichen Bedeutung. Hier wird die dauernde Geltung von etwas verneint oder vernichtet, dort bejaht oder verwirklicht. Die-

---

[1] b. Sabb. 116b.
[2] Dieses *welā* kann nach dem Zusammenhang nicht entbehrt werden.
[3] Jesu Muttersprache 80.
[4] Lies *lekhallōt* für *likhelōt*.

selben Ausdrücke werden auch Paulus vor allem vorgeschwebt haben, wenn er Röm. 3, 31 *ἱστάνειν* und *καταργεῖν* einander gegenüberstellt, und dem Verfasser des Hebräerbriefes bei seinem *ἱστάνειν* und *ἀναιρεῖν* (Hebr. 10, 9).

1. Es gibt ein von Menschen ausgeübtes Bestätigen oder Aufheben der heiligen Schrift durch Ausübung oder Unterlassung des von ihr vorgeschriebenen Handelns. Wenn ein Prophet durch seine Weissagung ein Gesetzeswort „entwurzelt“ (hebr. *ʿāḳar*), wird der Fall gesetzt, daß er vorschreibt, man solle einen Teil „aufheben“ (hebr. *biṭṭēl*) und einen Teil „halten“ (hebr. *ḳijjēm*)[1]. „Wer im Handel und Wandel redlich ist, mit dem sind die Menschen zufrieden, und man (Gott) rechnet es ihm an, als hätte er das ganze Gesetz gehalten (hebr. *ḳijjēm*)“[2]. „Jeder, der das Gesetz in Armut erfüllt (hebr. *meḳajjēm*), wird es schließlich bei Reichtum erfüllen, und jeder, der das Gesetz bei Reichtum unerfüllt läßt (*mebaṭṭēl*), wird es schließlich aus Armut unerfüllt lassen“[3]. Den Heiden, welche sich darüber aufhalten, daß Israel zwei Laden (die des Gesetzes und die Josephs) durch die Wüste trägt, ruft Israel zu: „Wir hätten nicht alle diese Herrlichkeit erlangt, wenn wir nicht Gottes Gebote beachtet hätten, aber ihr wollt die Gebote von uns unerfüllt machen (aram. *mebaṭṭālā*)“[4]. Schimʿon ben Schetach entschuldigt seine Flucht vor König Jannaj mit den Worten: „Ich hörte, daß mein Herr mir zürnt, und wollte dieses Schriftwort erfüllen (aram. *meḳajjāmā hādēn ḳerājā*): Verbirg dich einen kurzen Augenblick, bis der Zorn vorübergehe (Jes. 26, 20)“[5]. Die Worte eines Gestorbenen müssen nach seinem Tode „erfüllt werden“ (*jitḳajjemūn*)[6].

2. Der Gesetzeslehrer kann Bestätiger (Erfüller) des Gesetzes sein, indem er seinem Buchstaben die rechte, von demselben und also von Gott vorgeschriebene Auslegung gibt, sodaß der Buchstabe recht behält und von denen ebenfalls bestätigt wird, welche der Auslegung dieses Lehrers in Lehre oder Handlung folgen. Die vom Hause Hillels, welche lehren, daß jeder in der gewöhnlichen Haltung das Schemaʿ rezitieren darf, „bestätigen dadurch zwei Schriftworte“ (*meḳajjemīn tren ḳerajjā*)[7]. Von zwei einander widersprechenden Schriftstellen gilt die Frage: „Wie werden sie bestätigt (hebr. *jitḳajjemū*)?“

---

[1] Tos. Sanh. XIV 13, b. Sanh. 90a. [2] Mech. 46a.
[3] Ab. IV 9. [4] j. Ber. 4c. [5] j. Ber. 11b.
[6] j. Keth. 29b. [7] j. Ber. 3b.

Die Antwort lautet: „Den Ausgleich gibt eine dritte Schriftstelle“ [1]. An sein Lehren denkt Levi ben Sisi, wenn er voraussetzt, daß er niemals ein Wort des Gesetzes aufgehoben habe (*baṭṭēlīt*) [2]. Ein Prophet kann durch sein Weissagen heut Götzendienst zu üben lehren (hebr. *meḳajjemāh*), morgen ihn aufheben (hebr. *biṭṭelāh*) [3].

3. Gott „bestätigt“ menschliches Wort, indem er geschehen läßt, was er bestimmt hat. Man rühmt: „Gepriesen ist der Gott der Gerechten, denn er bestätigt (*meḳajjēm*) die Worte der Gerechten“ [4]. Zu Elia sagt Gott: „Alles was du bestimmst (*gāzar*), bestätige ich (*anā meḳajjēm*)“. „Die Worte Moses hatten nicht Bestand (*ḳāmān*), sollte Gott die Worte Josuas erfüllen (*meḳajjēm*)?“ [5] Unechtes Prophetenwort „geschieht nicht und wird nicht bestätigt (*jitḳajjam*)“ [6]. Vor allem bestätigt Gott sein eigenes Wort, indem er seinen Inhalt geschehen läßt. „Nicht wurde ungültig (*beṭēl*) ein Wort von allem guten Wort, das Gott mit dem Hause Israel geredet hatte, alles wurde bestätigt (*mitḳajjam*)“ [7]. Akiba sagte: „Ich freue mich, daß die (drohenden) Worte Usias bestätigt werden (hebr. *nitḳajjemū*), weil dann auch die (verheißenden) Worte Sacharjas sich bestätigen werden (hebr. *ʿatīdīn lehitḳajjēm*)“ [8]. Dabei wird die Überzeugung ausgesprochen: „Wenn die einen Bestehen haben (hebr. *ḳajjāmīn*), so haben es auch die anderen; wenn die einen ungültig werden (hebr. *jibbāṭelū*) (durch Nichterfüllung), so werden es auch die anderen“. Einer göttlichen Bestimmung können Träume gleichstehen, wenn sie „bestätigt werden“ (hebr. *mitḳajjemīn*), d. h. sich erfüllen [9].

4. Menschliches Handeln oder Erleben tritt in den Dienst des göttlichen Wortes, wenn es von Gott benutzt wird, mit oder ohne Bewußtsein des Handelnden dieses Wort zu bestätigen. Haman sagte zu Mardochai: „Tritt auf mich, steige auf und reite dies Pferd, um an euch (Juden) zu bestätigen (*meḳajjāmā*), was eure Schrift sagt: Und du, auf ihre Höhen sollst du treten 5 M. 33, 29)“ [10]. Ein höherer Beschluß wird durch menschliches (Handeln unwirksam, wenn das Gebet das göttliche Todesedikt rückgängig macht (*mebaṭṭelā*) [11].

---

[1] Mech. 73b.
[2] j. Taan. 66d, vgl. oben S. 18.
[3] Tos. Sanh. XIV 13.
[4] j. Sanh. 28b.
[5] Ebenda.
[6] Onk. 5 M. 18, 22.
[7] Tg. Jos. 21, 43.
[8] Ech. R. 5, 18, b. Makk. 24b.
[9] b. Ber. 55b.
[10] Vaj. R. 28 (78a).
[11] Koh. R. 3, 2 (81a).

Für das verheißende und drohende Wort bedeutet die Bestätigung durch Verwirklichung den Erweis seines göttlichen Ursprunges. Denn „nicht wie Worte der Menschen ist Gottes Spruch. Die Menschen reden und widerrufen, — er aber sagt und tut, und jedes seiner Worte wird ‚bestätigt‘ (*mitḳajjam*)“ [1]. Bei dem gebietenden Worte Gottes gilt sein göttlicher Ursprung als feststehend. Aber seiner Verwirklichung widerstrebt, wer „das Gesetz frech behandelt“ (hebr. *megalle phānīm bat-tōrā*) [2] und den göttlichen Ursprung des Ganzen oder einzelner Teile nicht anerkennt. Solches Widerstreben ist, obwohl unabsichtlich, auch dann vorhanden, wenn jemand das Gesetz mit Abweichung vom überkommenen Rechtsbrauch (hebr. *schellō khahalākhā*) lehrt [3]. Weder das eine noch das andere kann Gottes Wort ungültig machen. Aber die Sünde, der Verwirklichung von Gottes Willen entgegenzutreten, statt ihr dienstbar zu sein, ist groß. Man verwirkt seinen Anteil an der zukünftigen Welt [4] und bringt das Schwert über seine Zeitgenossen [5]. Ein „widerspenstiger Rechtslehrer“ (hebr. *zāḳēn mamrē*), der seine Ansicht gegen die Mehrheit der Rechtslehrer aufrechterhält, soll gemäß 5 M. 17, 12 vor den höchsten Gerichtshof der Juden im Tempel gestellt werden und ist zu erwürgen, wenn er selbst nach seiner Lehre handelt oder andere anweist, dies zu tun [6].

Welche Stellung das Judentum zum Ganzen der heiligen Schrift einnimmt, zeigt der allerdings nicht unwidersprochen gebliebene Satz Jochanans: „Die Propheten und die Hagiographen werden ungültig werden (hebr. *libbāṭēl*), aber die fünf Bücher des Gesetzes nicht“ [7]. Ihnen gegenüber sind Propheten und Hagiographen nur „Überlieferung“ (hebr. *ḳabbālā*) [8]. Im Gesetze jedenfalls soll kein Buchstabe jemals seine Geltung verlieren. Rabbi Schimʿon erzählt [9]: „Damals (als Salomo 12000 Pferde kaufte) stieg das Jod in *jarbe* (5 M. 17, 16: er [der König] soll nicht viel Pferde halten) hinauf, warf sich vor Gott nieder und sprach: Herr der Welt! Hast du nicht so gesagt:

---

[1] Onk. 4 M. 23, 19.

[2] Ab. III 11, Tos. Sanh. XII 9, b. Schebu. 13a, Jom. 85b, Kerit. 7a, Sanh. 99a.

[3] Ab. V 8. Dies *schellō khahalākhā* ist Ab. III 11, b. Sanh. 99a mit Unrecht in die vorher zitierte Redensart gesetzt worden, als hieße sie „Ansichten enthüllen in bezug auf das Gesetz“.

[4] Tos. Sanh. XII 9. [5] Ab. V 8.

[6] Sanh. XI 1—4, Tos. Sanh. XI 7, XIV 12, Siphre Dt. 152—155 (104b f.).

[7] j. Meg. 70d. [8] j. Chall. 57b, Ber. R. 7 (13b).

[9] Schem. R. 6 (21b).

Kein Buchstabe vom Gesetz wird ungültig (hebr. *bāṭelā*) ewiglich? Siehe, Salomo macht mich jetzt ungültig, und vielleicht macht er heut eines ungültig (hebr. *mebaṭṭēl*), morgen ein anderes, bis das ganze Gesetz ungültig werde!" „Entwurzelt hat mich Salomo", klagt das Deuternomium, „und mich zum Lügner gemacht, denn jedes Testament, von welchem zwei oder drei Worte ungültig wurden, ist im ganzen Umfang ungültig geworden"[1]. Da sprach Gott: „Salomo und tausend seinesgleichen werden untergehen (hebr. *jihejū beṭēlīn*), aber kein Häkchen (hebr. *ḳōṣā*) von dir lasse ich ungültig werden (hebr. *mebāṭṭēl*)"[2]. „Auch wenn alle Weltbewohner sich vereinigten, ein Jod auszutilgen, das der kleinste Buchstabe im Gesetze ist, so würde es ihnen nicht gelingen"[3].

In und gegenüber diesem sprachlichen und begrifflichen Zusammenhang steht das Herrenwort Mt. 5, 17f., das aramäisch lauten müßte:

lā tihwōn sebīrīn da-atēt limebaṭṭālā ōrājetā (ō nebīajjā), lā limebaṭṭālā atēt ēllā limeḳajjāmā. āmēn āmarnā lekhōn deʿad lā jibṭelūn schemajjā we-arʿā lā tihwē bāṭelā jōd ḥadā ō ḳōṣā ḥadā min ōrājetā ʿad dejitḳajjam kullāh.

In wörtlicher Übersetzung: „Seid nicht der Meinung, daß ich gekommen sei, das Gesetz (oder die Propheten) aufzuheben. Nicht aufzuheben bin ich gekommen, sondern um zur Geltung zu bringen. Amen, ich sage euch, ehe der Himmel und die Erde aufhören, wird nicht ein Jod oder ein Häkchen vom Gesetz ungültig werden, bis es ganz zur Geltung komme".

Das dem griechischen Stil angehörende γάρ hinter ἀμήν ist weggelassen. παρέρχεσθαι „vergehen" mit *ʿabar* wiederzugeben widerrät die durch den Gegensatz von *ḳajjēm* und *baṭṭēl* bestimmte Aussage über das Geschick des Jod. Diesem Gegensatz entspricht allein *beṭēl* „aufhören". Der Schlußsatz ἕως ἂν πάντα γένηται hieße wörtlich: *ʿad dejihwē kullā* „bis daß alles geschehe". Aber das nachdrückliche γένηται fordert eine deutlichere Wiedergabe, wie sie Onk. 1 M. 26, 28 mit *titḳajjam* für hebr. *tehī* „es sei" liefert. Auch das Pal. Evang. mit seinem *jitʿabēd* „es werde getan" beruht auf der Empfindung, daß eine Verdeutlichung unerläßlich ist. Dann ist es das Natürliche, πάντα mit dem „Gesetz", auf das es sich bezieht, enger zu verknüpfen, indem man *kōl* mit dem zurückweisenden Pronominal-

---

[1] Vaj. R. 19 (48a).
[2] So nach Schem. R. 6. [3] Schir R. 5, 11 (58b).

suffix versieht. So kommt man zu dem oben angewandten: *ʿad dejitkajjam kullāh.* Möglich wäre auch, das Zeitwort direkt auf das Gesetz zu beziehen, also femininisch zu formen (*titkajjam*) und *kullāh* als Apposition zum Subjekt nachfolgen zu lassen.

Da der ganze Zusammenhang auf dauernde Geltung des Gesetzes hinausläuft, muß als wahrscheinlich gelten, daß die Propheten in V. 17 nur nachträglich eingeschaltet sind. Dabei ist das Gesetz als geschriebene Größe das Wesentliche, wie ja bei den Juden ein Exemplar der Gesetzesrolle schlechtweg als „Gesetz" bezeichnet werden kann. Es wird vorgeschrieben, wie man sich zu verhalten hat, wenn es in der Synagoge nur „ein Gesetz" (*ḥadā ōrājā*) oder zwei gibt[1]. Im „Gesetze" Rabbi Meʿirs, d. h. in seinem Musterexemplar, fand man eine Lesart[2].

Als Beweis für seinen Ausspruch führt Jesus dann nicht aus, wie er handelt, sondern mit sechsfachem „ich sage euch" (V. 22. 28. 32. 34. 39. 44), wie er lehrt. Daraus folgt, daß er bei *mebaṭṭāla* und *meḳajjāmā* an Aufhebung und Geltendmachung des Gesetzes durch Lehre denkt. Eine wie wichtige Sache ihm dabei das rechte Lehren ist, soll man aus den Folgen schließen, die er daran knüpft. Deshalb fügt er in V. 19 hinzu:

„Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und die Menschen so lehrt, wird der Kleinste in der Herrschaft des Himmels heißen. Wer (sie) aber tut und lehrt, der wird in der Herrschaft des Himmels groß heißen".

Aramäisch: *ūman dimebaṭṭēl ḥadā min hālēn miṣwātā zeʿērajjā umeallēph kēn libnē nāschā (birjātā[3]) hū ʿatīd lemitḳerājā zeʿērā bemalkhūtā dischemajjā. ūman dimeḳajjēm jāthēn umeallēph kēn hū ʿatīd lemitḳerājā rabbā bemalkhūtā dischemajjā.*

Keine kleinsten Gebote sind vorher genannt, auf welche Jesus mit „diese" zurückgewiesen hätte. Es handelt sich um die als kleinste bekannten Gebote, somit um eine Redeweise, welche in der rabbinischen Literatur häufig ist[4]. Man sagt *hādēn sephar ōrājetā* „dieses Gesetzbuch"[5], *hādēn taʿlā* „dieser Schakal"[6], *illēn galgelajjā* „jene Schöpfräder"[7], ohne daß davon vorher etwas gesagt wäre. Im Deutschen kann man in

---

[1] j. Jom. 44b, Meg. 75b, Sot. 22a. [2] Ber. R. 94 (203b).

[3] Für diese Bezeichnung der Menschen als „Geschöpfe" s. j. Ab. z. 41a, Ber. R. 60 (126a), Rut R. 3, 1.

[4] Gramm. 113f. [5] j. Sabb. 14d.

[6] Ber. R. 78, hebr. Rut R. Peth.

[7] Koh. R. 12, 6 (129b), Vaj. R. 18 (45b).

solchem Fall nur den Artikel setzen. Der Nachsatz wird in beiden Fällen mit *hū* „er“ einzuleiten sein. Da die Benennung der Zukunft angehört, empfiehlt sich die Umschreibung des Futurum mit *ʿatīd le*[1]. Nach Beispielen im jüdischen Hebräisch und Aramäisch[2] wäre es auch möglich, die notwendig eintretende Folge durch eingeschaltetes *sōphēh* mit Partizip oder *de* und Verbum finitum, „sein Ende ist, daß“ (ohne vorangehendes *hū*) hervorzuheben. Zum „Auflösen“ des ersten Satzes wäre das „Bestätigen“ im zweiten das Entsprechende. Statt dessen redet der griechische Text hier vom „Tun“. Das könnte mit *ʿābēd* wörtlich wiedergegeben werden. Doch ist wohl eher das hier zu erwartende *meḳajjēm* das Ursprüngliche. Dies ließe sich auf die Erkenntnis beziehen, die dann im Lehren andere zu entsprechendem Denken und Handeln veranlaßt. Aber der Inhalt von V. 20 nötigt doch wohl, hier an das praktische Halten oder Nichthalten der Gebote zu denken, das jedenfalls der griechische Text mit seinem *ποιήσῃ* voraussetzt. Dann liegt hier eine Erinnerung daran vor, daß das Lehren allein über den Platz in der Gottesherrschaft nicht entscheidet. Das entsprechende Handeln, an dem es oft den Schriftgelehrten fehlt (Mt. 23, 3), ist die Hauptsache. Das Lehren wird dann nur als Folge des Handelns gewertet. Der Fall, daß jemand recht handelt, aber unrecht lehrt, gilt als ausgeschlossen. Die Schriftgelehrten betonen auch, daß Sündenscheu und Werke Grundlage der Weisheit sein müssen[3], und daß das Lernen für das Handeln auch den Gewinn nach sich ziehe, daß man die Fähigkeit des Lehrens hat[4]. Aber wenn gelehrt wird, daß der Gang zum Lehrhaus seinen Lohn habe, auch wenn sich kein Handeln daran schließt, obwohl nur der, welcher geht und „tut“, ein Frommer ist[5], so würde Jesus ohne Zweifel widersprochen haben. Auf die Frage, ob Gesetzesstudium (*talmūd*) oder Werk (*maʿase*) größer sei, hatte nur Tarphon das Werk vorangestellt. Akiba und die anderen urteilten umgekehrt, weil das Studium zum Werk führe und auch sein Lohn der größere sei[6]. Jesus würde gesagt haben, daß beides nur in seiner Verbindung vor Gott wertvoll ist, und zugleich hätte er keinen Zweifel darüber gelassen,

---

[1] Gramm. 268f.

[2] j. Sanh. 29a, Keth. 34a, Vaj. R. 12 (30b), Ech. R. 5, 21 (63b), vgl. Ab. II 4; IV 9. 11; V 17, Tos. Sot. VI 8.

[3] Ab. III 9. 10. [4] Ab. IV 5. [5] Ab. V 14.

[6] b. Kidd. 40b, Siphre 79b.

daß das Studium und das Werk, an das Tarphon und Akiba denken, das Wichtigste im Willen Gottes nicht trifft.

Kleinste und größte Gebote werden von den Rabbinen nicht unterschieden, wohl aber „leichte“ (hebr. *ḳallīn*) und „schwere“ (hebr. *ḥamārīn*). Diese zwei Arten werden für die „Worte des Gesetzes“ vorausgesetzt, aber bei den „Worten der Schriftgelehrten“ ausgeschlossen[1]. Dabei ist in diesem Fall nicht an Gebote gedacht, welche selbst leicht oder schwer zu erfüllen sind, sondern an solche, welche Erleichterung (*ḳōl*) oder Erschwerung (*ḥōmer*) eines anderen Gebotes bedeuten. Aber leicht oder schwer auszuführende Gebote unterscheidet Jehuda I[2], und in demselben Sinne mahnt Ben Azzaj: „Laufe nach einem leichten Gebot!“[3] Der Lohn solcher Gebote wird den Frommen im künftigen Äon, den Gottlosen schon jetzt zuteil[4]. Als ein leichtes Gebot unter den leichten, also ein allerleichtestes Gebot gilt die Entlassung der Vogelmutter beim Nestausnehmen (5 M. 22, 6), als ein allerschwerstes das Ehren von Vater und Mutter (2 M. 20, 12). Für beide ist im Gesetz der gleiche hohe Lohn verheißen[5]. In Lebensgefahr könnte ein solches leichtestes Gebot hintangesetzt werden, aber niemals, wenn dies öffentlich geschähe und die Grundpflicht der Heiligung des göttlichen Namens verletzt würde[6]. In der Zeit der Religionsverfolgung soll man deshalb sein Leben auch für das leichteste unter den leichten Geboten dahingeben[7].

Zu diesen „leichtesten“ Geboten darf man das „kleinste“ Gebot bei Jesus stellen. Die Abweichung im Ausdruck wird damit zusammenhängen, daß das kleinste Gebot und die kleinste Stellung in der Gottesherrschaft sich entsprechen sollen. Jesus überbietet die Rabbinen. Seine Lehre erlaubt für das kleinste Gebot zu keiner Zeit eine Ausnahme. Dem, der anders handelt, spricht er zwar den Anteil an der Gottesherrschaft nicht völlig ab, aber er wird ihm so sehr verringert, daß er auf den letzten Platz gesetzt erscheint.

Der Gedanke an zu erringende Ehrenstellungen bei Gott lag Jesus nicht nahe. Aber bei den Rabbinen stand mit dem Lohngedanken die Ehrsucht in naher Verbindung. Schon in der Gegenwart ist es wichtig, ob jemand ein „großer Mensch“ (*bar nāsch rab*) oder ein „kleiner Mensch (*bar nāsch zeʿēr*) unter

---

[1] j. Ber. 3b, Ab. z. 41c, Sanh. 30a. [2] Ab. II 1.
[3] Ab. IV 2, Ab. d. R. N. 25. [4] b. Taan. 11a. [5] j. Kidd. 61b.
[6] j. Schebi. 35a, Sanh. 21b, b. Sanh. 74a, vgl. Siphra zu 3 M. 18, 5 (86b).
[7] Tos. Sabb. XV 17.

den Schriftgelehrten ist[1]. Mit Verwunderung fragt man, wie jemand die „Kleinen" (*zeᶜērajjā*) befragen könne, wenn er die „Großen" (*rabrebajjā*) vor sich hat[2]. Aber noch wichtiger ist diese Unterscheidung für die Zukunft. Man redet viel von den Abstufungen im künftigen Äon[3]. Jeder Fromme hat sein eigenes Paradies[4]. Jeder erhält eine Welt für sich, obwohl alle den Tod zu schmecken bekommen[5]. Sieben Gruppen werden gelegentlich unterschieden[6]. Den Platz zur Rechten Gottes sollen die treuen Kinderlehrer erhalten[7]. Solch genaue Rangfolge setzt man im Jenseits voraus, daß ein erscheinender Rabbine mitteilen kann, in welcher Ordnung fünf bekannte Gesetzeslehrer dort stehen[8]. Die Gattin eines Frommen fürchtet, daß eine Perle, die ihr Gatte hier durch ein Wunder erhält, sein „Ehrengemach" im künftigen Äon um diese Perle hinter das seiner Genossen zurückstellen wird[9]. So konkret malte man sich die Zukunft aus. Auch Jesu Jünger waren von dieser Betrachtungsweise angesteckt. Sie sprachen vom Ehrenplatz zur Rechten und Linken des Messias (Mt. 20, 21), vom Größten in der Gottesherrschaft (Mt. 18, 1) und vom Größten schon jetzt (Mt. 23, 11, Lk. 9, 46). Jesus läßt sich hier nicht darauf ein, diesem Streben nach Ehre die rechte Gesinnung gegenüberzustellen. Er schließt sich an die Ausdrucksweise der Streber an, um in ihrer Sprache zu zeigen, wie genau er es mit den Geboten des Gesetzes nimmt. Daß jemand groß oder klein „genannt werde", bedeutet dabei nur, daß er es „sein" wird mit einer biblischen Redeweise, die z. B. Jes. 62, 4. 12 vorkommt, aber im Späthebräischen und Aramäischen nicht gewöhnlich ist[10]. Jesu Sprache muß nicht ohne solche Biblizismen gewesen sein.

Jesu Worte vom Erfüllen und Auflösen des Gesetzes lassen sich, wenn man sie für sich nimmt, nicht nur an diesem Punkt, sondern, mit Ausnahme seiner Worte vom Tun und Lehren

---

[1] j. Kil. 32b, Keth. 35a, vgl. Koh. R. 9, 10 (hebr. *ādām gādōl*).

[2] j. Mo. k. 82d.

[3] Worte Jesu I 92f. 255f.

[4] Vaj. R. 27 (73a).

[5] Vaj. R. 18 (45b), vgl. Schem. R. 52 (116a), Rut R. 3 zu 1, 17 (10b).

[6] Siphre 67a, 83a, Midr. Teh. 11, 6, vgl. Vaj. R. 30 (81a).

[7] Vaj. R. 30 (81a).

[8] b. Bab. mez. 85b, Koh. R. 9, 10 (mit verworrenem Text).

[9] Rut R. zu 1, 17 (10b), vgl. Schem. R. 52, wo statt des Ehrengemachs der Eßtisch genannt wird.

[10] Anders geartet ist *mitkerājā mehēman* j. Gitt. 47a, weil hier das „genannt werden" von Bedeutung ist.

(s. o.), durchweg in die jüdischgesetzliche Vorstellungswelt einordnen. Man könnte deshalb versucht sein, sie zu der Überzeugung von Levi ben Sisi in Parallele stellen, daß er kein Wort im Gesetze aufgehoben habe[1]. Absichtlich nimmt Jesus für sich in Anspruch, was seine Gegner, die Schriftgelehrten, in sicherem Besitz zu haben glauben. Sie sollen den Triumph nicht haben, daß nur sie die Vertreter des Gesetzes bis zum letzten Buchstaben seien. Er spitzt deshalb auch den Unterschied zwischen ihnen und ihm nicht zu auf den Gegensatz von Buchstaben und Geist, wie es Paulus Röm. 7, 6, 2 Kor. 3, 6f. tut. Sie sollen vielmehr wissen, daß gerade seine Lehre dem Buchstaben Geltung verschafft und zwar in weiterem Umfang, als sie es für sich in Anspruch nehmen können, und daß er sogar den Platz in der Gottesherrschaft davon abhängig macht, daß andere ebenso verfahren wie er. Der Bergprediger setzt voraus, daß die stolzen Inhaber von Moses Stuhl ihn nicht verdienen. Er wird zu beweisen haben, weshalb er selbst überzeugt ist, dem Gesetze und seinem Buchstaben die Stellung zu geben, die ihm nach Gottes Willen zukommt.

X. Die Gerechtigkeit, die besser ist als die der Schriftgelehrten.

Die Überleitung zu Jesu Mitteilung über seine Vertretung des Gesetzes geschieht durch ein allgemein lautendes Wort, das dafür den Gesichtspunkt angibt und zugleich festlegt, welche entscheidende Bedeutung ein seinem Worte entsprechendes Verhalten hat.

Mt. 5, 20: „Denn ich sage euch, daß ihr, wenn eure Gerechtigkeit nicht ausgezeichnet ist mehr als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, in die Himmelsherrschaft nicht eingehen werdet."

Aramäisch: *de-āmarnā lekhōn de-in lā tehē zākhūtekhōn mejatterā jattīr min desāpherajjā wedipherīschajjā lētekhōn ʿatīdīn lemētē lemalkhūtā dischemajjā.*

Der Mittelpunkt des Wortes, welches das vorige überbietet, ist der Begriff der Gerechtigkeit. Im alttestamentlichen Hebräisch wäre *ṣedāḳā* das entsprechende. Auch das Pal. Evangel. hat *ṣedēḳ*, det. *ṣidḳā*, hier und Mt. 5, 6. 10 eingesetzt. Die Targume zeigen aber, daß das lautlich gleiche aramäische *ṣidḳā*, det. *ṣidḳetā*, hier nicht angewandt werden kann. Bei Onkelos wird

[1] S. oben S. 18.

es für hebr. *ṣedāḳā* nur 1 M. 18, 19 gesetzt, wo es neben *mischpāṭ* steht[1]. In welchem Sinn dies geschieht, erhellt aus den mehrfach angestellten Erörterungen der Frage, auf welche Weise *ṣedāḳā* im Rechte geübt werden könne. Denn „überall da, wo es Recht (*dīn*) gibt, fehlt es an *ṣedāḳā*, und wo sie vorhanden ist, gibt es kein Recht“[2]. Nur bei dem Vergleich (*biṣṣūaʿ*) der streitenden Parteien könne man von einer Wirksamkeit beider Größen reden[3]. Die Zuerkennung des Gestohlenen an den Bestohlenen und die Wegnahme des Gestohlenen vom Diebe läßt sich als Übung von *ṣedāḳā* an beiden betrachten, weil es für sie eine Wohltat ist, während ihnen gleichzeitig das strenge Recht (*dīn*) zuteil wird[4]. Das Recht (*dīn*) als solches erlaubt keine Barmherzigkeit[5]. Abraham übte erst *ṣedāḳā*, dann Recht, indem er erst die Wanderer freigebig bewirtete, dann aber, wenn sie sich weigerten, Gott das Dankgebet zu sprechen, ihnen für Wein, Fleisch und Brot Rechnung machte[6]. Überall ist *ṣedāḳā* nicht genau „Milde“[7] im Unterschied vom strengen Recht, sondern „Wohltat, Zueignung eines Gutes“. Dieser Begriff ist in Jesu Wort hier unanwendbar, während er Mt. 6, 1 in Frage kommt. Wenn das alttestamentliche *ṣedāḳā* der „Rechtbeschaffenheit“ entspricht, wird es im Targum mit *zākhū*, det. *zākhūtā*, übersetzt, so z. B. 1 M. 15, 6; 30, 33, 5 M. 24, 13, Jes. 9, 7; 10, 22; 48, 1; 58, 2, immer in dem Sinne, daß es sich um diejenige Rechtbeschaffenheit handelt, welche Gott anerkennt, und die darum ein Rechthaben im göttlichen Urteil zur Folge hat. Auch die einzelne Tat, die das Geschick nach dem Tode günstig bestimmt, heißt *zākhū* im Gegensatz zur „Schuld“ (*ḥōbā*)[8]. *zākhū* ist auch ein Rechtfertigungsgrund im irdischen Gericht[9] oder vor dem menschlichen König, der den Angeklagten fragt: „Hast du jemand, der ein *zākhū*, also einen Rechtfertigungsgrund für dich anzeigt?“[10] Demgemäß wird 5 M. 33, 21 die „Gerechtigkeit Jahwes“ (hebr. *ṣidḳat jhwh*), die Mose ausübt, von Onkelos auf „Rechtsübungen vor Gott“ (*zākhwān ḳodām adōnāj*)

---

[1] Ebenso Tg. Jes 56, 1.

[2] S. Tos. Sanh. I 3, b. Sanh. 6b und den Silluk von Eleazar ben Kalir, s. meine Schrift „Jesaja 53“ 40 f. und „Die richterliche Gerechtigkeit“ 5 ff.

[3] Ebenda, vgl. b. Sanh. 32b, wo das doppelte *ṣedeḳ* von 5 M. 16, 20 auf Recht (*dīn*) und Vergleich (*peschārā*) bezogen wird.

[4] j. Sanh. 18b. 20a. [5] Keth. IX 2. [6] Ber. R. 49 (103a).

[7] In meiner Schrift „Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament“ (1897) 5 ff. ist das zu sehr betont.

[8] j. Sanh. 23c. [9] j. Sanh. 21c. [10] Vaj. R. 30 (82b).

zurückgeführt, wie es auch Paulus Röm. 1, 17; 3, 21 zu tun scheint. Der Begriff des „Verdienstes“ liegt nahe und wird im Judentum in Verbindung mit dem Lohngedanken weit ausgebaut. Jesus hat ihm durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20), im Wort von den unnützen Knechten (Lk. 17, 10), aber auch schon in der Bergpredigt (Mt. 6, 2. 5. 16) die Spitze abgebrochen.

Man kann fragen, ob Jesus den Ausdruck *zākhū* jemals wirklich angewandt hat. Nur bei Matthäus findet er sich in seinem Mund. In Mt. 5, 6 redet Jesus von den „nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden“, Lk. 6, 21 fehlt die Erwähnung der Gerechtigkeit. Mt. 6, 33 mahnt er, die Gottesherrschaft und ihre Gerechtigkeit zu suchen. Lk. 12, 31 fällt die letztere weg. Eine Einschaltung kann sie auch Mt. 5, 10 sein, wo vielleicht ursprünglich nur von Verfolgung die Rede war. Mt. 6, 1 ist die Frage, ob nicht *ṣidḳā* dafür einzusetzen ist (s. o.). Ein Biblizismus des Schriftstellers ist wohl der „Weg der Gerechtigkeit“ Mt. 21, 32; und Mt. 3, 15, wo „jede Gerechtigkeit“ so viel ist wie „jede Pflicht“, fehlt der prinzipielle Hintergrund des Begriffes. Es wäre verständlich, wenn Jesus den Begriff vermieden hätte, weil seine Gegner zu viel davon redeten und ihn mit dem Lohngedanken zu eng verknüpft hatten. Auch bedurfte er seiner nicht, weil er es liebte, konkret zu reden und abstrakte Zusammenfassungen unterließ. In unserer Stelle kann er durch nichts anderes ersetzt werden. Aber er erscheint auch an einem Ort, wo an das gedacht wird, was die Schriftgelehrten und Pharisäer darüber lehrten, und alles folgende macht hinreichend klar, was Jesus selbst darunter versteht.

Auch in Jesu Wort fehlt es nicht an der Bedeutung der Gerechtigkeit für das ewige Geschick des Menschen, also für ein göttliches Urteil, welches dies feststellt. Nach jüdischer Ausdrucksweise würde es sich dabei um das Gelangen zur „zukünftigen Welt“ handeln. Targ. II Est. 2, 5[4] heißt es von Simeï: *jizkē wejētē leʿālemā de-ātē*, „er verdient in die zukünftige Welt zu gelangen“, wie Lk. 20, 35 von denen die Rede ist, welche „gewürdigt werden, jenen Äon zu erlangen“. Hier hat Jesus nach der ihm eigenen Ausdrucksweise „die Herrschaft des Himmels“ dafür eingesetzt und redet von einem Gelangen zu ihr. Dabei wird *εἰσέρχεσθαι εἰς* mit *atā le*, nicht mit dem wörtlich entsprechenden *ʿal be*, oder besser *ʿal le*, wiederzugeben

[4] Wohl nach Ausg. David (1898), nicht Ausg. Basel 1607.

sein[1], wie es das Pal. Evang. und Pesch. haben, weil dies für jüdisches Sprachgefühl eine zu starke Betonung des Eintretens in sich schlösse. Keine stärkere Verurteilung der Lehre der Schriftgelehrten konnte Jesus vollziehen. Sie glaubten den Befolgern ihrer Vorschriften und auch sich selbst die zukünftige Welt zu sichern. Jesus weiß, daß die Gottesherrschaft andere Anforderungen stellt und läßt denen, die hinter dieser Norm in ihrem Handeln zurückbleiben, nicht einmal den geringen Platz in jener Zukunft offen, den er vorher für die an einem minder wichtigen Punkt irrigen Lehrer offenließ. Sie sind nicht die „Gerechtmacher von vielen" (hebr. *maṣdîḳē hā-rabbîm*), welche nach Dan. 12, 3 dereinst wie die Sterne des Firmamentes glänzen werden.

V. 21 lautet: „Ihr habt gehört, daß zu den Altvorderen gesagt ist: ‚Du sollst nicht morden.' Wer aber mordet, verfällt dem Gericht."

Aramäisch: *schemaʿtūn de-itʾamar leḳadmājē lā tiḳṭōl uman dejiḳṭōl* (*jitmesar lebēt dînā*) *hū jehē mitḥajjab bēt dînā.*

Jesu Hörer haben Gottes Gebot bei der Verlesung des Gesetzes in der Synagoge „gehört". Aber nach dem Vorhergesagten ist doch eher an die gehörte Belehrung der Schriftgelehrten über das Gesetz gedacht. Sie enthält als Tatsache, was Gott zu den Altvorderen gesagt hat. Das „Hören" ist auch im rabbinischen Recht von großer Bedeutung, denn die mündliche Tradition über Sinn und praktische Ausführung des geschriebenen Gesetzes ist sein wichtigster Inhalt. Schimʿon bar Wa erklärt den Widerspruch zwischen seiner Auffassung und der anderer mit den Worten: „Ich (rede), was ich gehört habe, sie, was sie gehört haben"[2]. Der von Lehrern vernommene Rechtssatz, der von der bloßen Rechtsansicht zu unterscheiden ist und selbstverständlich nicht abgeändert werden darf, heißt deshalb schemūʿā „Gehörtes"[3], besonders wenn nicht ein einzelner, sondern die Majorität sie mitteilte. Solcher Tradition sollte ein Rechtslehrer sich unterwerfen. Eleazar ben Chanokh empfahl im Sterben seinem Sohne, seine Tradition zu verlassen, weil er sie nur vom Vater als einem einzelnen gehört habe, obwohl der Vater seinerseits überzeugt war, sie von der Mehrheit gehört zu haben[4]. Stets handelt es sich dabei um die mündliche Lehre

[1] S. Worte Jesu I 95f. [2] j. Ter. 47b, vgl. Joh. 15, 15; 16, 13.

[3] det. *schemūʿatā* j. Ter. 45c, Ab. z. 41a, Gitt. 48c, Jeb. 2c, Kidd. 61c, Sanh. 21a. Eine andere Form ist *schemaʿtā*, det. *schemaʿtetā* j. Jeb. 9d, Bab. b. 14b, Sanh. 18c. [4] Eduj. V 7.

im Unterschied vom geschriebenen Gesetz. Bei Jesus handelt es sich um mündliche Mitteilung über den Inhalt des geschriebenen Gesetzes, welche er von seinen Hörern als empfangen voraussetzt. Der Schriftbuchstabe wird dabei absichtlich nicht angerufen, obwohl er im Hintergrunde steht, weil Jesus beabsichtigt, dem früher Gesagten das entgegenzusetzen, was Er zu sagen hat.

Die passive Konstruktion „es wurde gesagt“ beruht auf einer in jener Zeit weitverbreiteten Weise, die Aussprache des Gottesnamens zu vermeiden[1]. Gemeint ist zweifellos Gott, der so zu den Altvorderen redete. In ähnlicher Weise wird bei den Rabbinen *dibbūr* „Rede“ schlechtweg für die Gottesrede vom Sinai gebraucht. „Vor der Rede“ (*liphnē had-dibbūr*) heißt „vor der Gesetzgebung am Sinai“[2]. Auch für Jesus besteht kein Zweifel darüber, daß Gottes Wort so lautete, wie seine Hörer es vernommen haben. Die es zuerst hörten, waren das Volk Israel, das am Sinai stand. *ἀρχαῖοι* entspricht nicht hebr. *zeḳēnīm*[3], aram. *sābīn*[4], was in solchem Zusammenhang nur von Schriftgelehrten verstanden werden kann, sondern *rischōnīm* „Frühere“ im Gegensatz zu *aḥarōnīm* „Spätere“, womit zuweilen die Altvorderen den Menschen der Gegenwart gegenübergestellt werden[5]. Aramäisch entspricht dem ersteren *ḳadmāīn*. „Wenn die Altvorderen (*ḳadmāīn*) Söhne von Engeln waren, sind wir Menschen, und wenn sie Menschen waren, sind wir Esel,“ sagte Zeʿera[6]. „Töten“ und „morden“, hebr. *ḳāṭal* und *rāṣaḥ*, läßt sich aramäisch nur durch das eine *ḳeṭal* wiedergeben, das auch Onkelos 2 M. 20, 13 anwendet, aber mit Hinzufügung von *nephasch* „Seele“, in Anlehnung an 2 M. 21, 12; 3 M. 24, 17, wo die Tradition betont, daß wirklich das volle Leben genommen sein müßte, wenn diese Gesetze Anwendung finden sollen[7].

Die Redensart *ἔνοχος τῇ κρίσει* „verfallen dem Gericht“ ist griechisch und läßt sich hebräisch oder aramäisch nicht ebenso wiedergeben. Allenfalls könnte man versuchen, *ἔνοχος* mit *itmesar* „überliefert werden“ zu übersetzen. „Ich werde in die Hand der Unbeschnittenen überliefert“ (*etmesar bīdā de ʿarlajjā*) heißt es Tg. Ri. 15, 18. „Die Gottlosen werden einst verurteilt,

---

[1] Ab. II 15; III 5. 7. 8; IV 4, vgl. Worte Jesu I 183ff.
[2] Tos. Chag. I 4, j. Chag. 76b.
[3] So Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 44.
[4] j. Bikk. 65c. [5] b. Jom. 9b.
[6] j. Dem. 21d, Schek. 48cf., b. Sabb. 112b.
[7] Mech. zu 2 M. 21, 12 (79b), Siphra zu 3 M. 24, 17 (104d), b. Sanh. 78a.

der Hölle zu ewiger Verbrennung überliefert zu werden" (*ʿatīdīn raschschīʿajjā le-ittedānā le-itmesārā legēhinnām jeḳēdat ʿālam*), Tg. Jes. 33, 14. Weniger passend ist als Parallele: *dīnō māsūr lasch-schāmajim* „sein Urteil ist dem Himmel (Gott) übergeben"[1]. Das Pal. Evangeliarium setzt *ḥajjāb bedīnā* „schuldig im Gericht", Peschito *ḥajjāb ledīnā* „schuldig dem Gericht", was dem griechischen Text nicht ganz entspricht und jedenfalls im jüdischen Schrifttum ohne Gegenstück ist. Das jüdische Recht redet hebräisch von *meḥujjebē mītōt bēt dīn*, d. h. solchen, welche Todesstrafen durch einen Gerichtshof verdient haben, im Unterschied von *meḥujjebē ḳārētōt*, d. h. solchen, die Ausrottungsstrafen (durch Gott) verschuldeten[2], oder, mit noch besserer Verdeutlichung des Gegensatzes, *ḥajjābīn-kārēt bīdē schāmajim*, „die Ausrottung durch den Himmel (Gott) verdient haben", und *ḥajjābīn mītōt bēt dīn*, „die Tötung durch einen Gerichtshof verdient haben"[3]. Aramäisch begegnen wir den Ausdrücken: *itḥajjab* (*itḥajjabat*) *ḳeṭōlīn* „er (sie) wurde des Todes (oder: des Mordes) schuldig erklärt"[4]; *itḥajjab ḳeṭōl* „er wäre zum Tode verurteilt worden"[5]; *lēt lēh ḥōbat dīn diḳeṭōl* „er hat keine Schuld eines Todesurteils (keine Todesschuld)"[6]. Danach ließe sich für ἔνοχος *mitḥajjab* voraussetzen. Aber die unmittelbare Verbindung mit dem Gerichtshof bleibt ohne Beispiel. Was in dieser Richtung möglich ist, zeigt bei Onk. 4 M. 35, 21 der Satz: *kid itḥajjab lēh min dīnā* „wenn er dazu (zum Tode) vom Gericht verurteilt war". Danach kann aber nicht übersetzt werden. Bei Jesus liegt nach dem Folgenden ohne Zweifel der Nachdruck auf der Nennung des Gerichtshofes, welcher die Strafe verhängt, um das Gewicht der verhängten Strafe deutlich zu machen. Daß es nur das gewöhnliche Gericht ist, das sich mit der Straftat zu befassen hat, ist das für Jesus hier Wichtige. Er bewegt sich dabei offenbar nicht vollständig in der Terminologie der Schriftgelehrsamkeit, obwohl er sich mit ihr berührt. Es wäre gewagt, hier und V. 22 vor der Nennung der Gerichtshöfe *mītat* „Tod" einzuschalten. Aber nur so würde man zu einer dem jüdischen Sprachgebrauch völlig entsprechenden Ausdrucksweise gelangen. Jesus setzt den Gerichtshof statt der Strafe ein, die er schließlich mit der Gehenna ausdrücklich nennt.

Mit der Nennung des „Gerichtshofes" trifft Jesus die Lehre der Tradition, nach welcher die Gemeinde, vor welche laut

---

[1] Tos. Bab. k. IX 31.
[2] j. Meg. 71a, Keth. 27b.
[3] j. Jeb. 6bf., vgl. Tos. Sanh. XI 1.
[4] Vaj. R. 26 (69b).
[5] Onk. 2 M. 4, 26.
[6] Onk. 5 M. 19, 6.

4 M. 35, 12 der Mörder zu stellen ist, vor allem die Notwendigkeit des Spruches eines irdischen Gerichtes bedeutet[1]. Dafür gilt ein Gerichtshof von dreiundzwanzig Mitgliedern, ein sogenanntes kleines Synhedrion[2], als zuständig, während ein Gerichtshof von dreien für Geld- und Eigentumssachen genügt[3]. Jesus geht auf solche Einzelheiten nicht ein und läßt auch unberücksichtigt, welche Gerichtshöfe zu seiner Zeit Todesurteile fällen durften. Ihm genügt es festzustellen, daß das Gesetz für diesen Fall einen gewöhnlichen Gerichtshof bestimmt. Denn an diesen Punkt beabsichtigt er anzuknüpfen. Die Schriftgelehrten bleiben bei dem Wortlaut des Gesetzes stehen und glauben damit seinen Buchstaben zur Geltung zu bringen. Jesus weiß, daß damit die ganze Tiefe des göttlichen Willens, wie er in der Gottesherrschaft gilt, nicht erschöpft ist. Darum fährt er in V. 22 fort:

„Ich aber sage euch, daß jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gerichte verfällt. Wer aber zu seinem Bruder sagt: Dummkopf! verfällt dem Synhedrion, und wer sagt: Du Narr! verfällt der Hölle des Feuers.“

Aramäisch: *wa-anā āmar lekhōn dekhōl man dekhāʿēs ʿal aḥūh jehē mitḥajjab bēt dīnā, uman deāmar schāṭjā jehē mitḥajjab nūr gēhinnām.*

Bei jüdischen Rechtsfragen ist die Entgegensetzung eigener und fremder Ansicht nicht selten. Eliezer ben Jaʾakob hält der Ansicht der Majorität über eine Passahfrage entgegen sein: *ōmēr anī* „ich sage“[4]. Fünfmal setzt Schimʿon ben Jochaj der Ansicht Akibas, die er mit *harē hū ōmēr* einführt, entgegen: *wa-anī ōmēr* „aber ich sage“[5]. Bei Jesus stehen nicht menschliche Autoritäten einander gegenüber, sondern der Gesetzgeber vom Sinai, also der dort redende Gott, steht auf der einen Seite, auf der anderen Jesus als einer, der überzeugt ist, Gott auch hinter sich zu haben, nämlich als den, der seine Königsherrschaft endgültig aufrichtet. Für das Judentum alten Schlages ist der Gott vom Sinai unveränderlich. Harold M. Wiener's Nachweis, daß der Gott des Alten Testamentes sich in seinen Reden nicht immer gleichbleibt, sondern Wandelungen erlebt[6], hätte zu Jesu Zeit ebenso entrüsteten Widerspruch gefunden,

---

[1] Siphre zu 4 M. 35, 30 (62 a f.), vgl. Mech. zu 2 M. 21, 12 (80 a).
[2] Sanh. I 6, Tos. Sanh. III 7. [3] Sanh. I 6, Tos. Sanh. I 1.
[4] Tos. Pes. VIII 18. Andere Beispiele Tos. Pes. VIII 21, Sot. VII 7, j. Pes. 37 a.
[5] Tos. Sot. VI 6—12.
[6] The Law of Change in the Bible, Bibliotheca Sacra 1921, 73 ff.

wie die Rede des Stephanus Apg. 7, 2 ff., welche einen ähnlichen Nachweis führt. Sehr bescheidene Abweichungen vom überlieferten Gesetzesverständnis galten als *mînût* „Häresie". Ein Jünger Jesu hatte mit Berufung auf seinen Lehrer zu 5 M. 23, 18 bemerkt, Buhlerlohn könne doch in den Tempel Gottes kommen, von dem ihn das Gesetz ausschließt, wenn man davon einen Abtritt für den Hohenpriester mache, weil es Mich. 1, 7 heißt: „Von Hurenlohn hat es sie gesammelt, Hurenlohn sollen sie werden." Rabbi Eleazar meinte, von Gott bestraft worden zu sein, weil er diese Schriftauslegung einmal mit Wohlgefallen gehört hatte[1]. Wie viel schlimmer wäre es gewesen, wenn er diese ketzerische Auslegung auch selbst gelehrt hätte! Ein Häretiker (*mîn*) verwirkt für immer seinen Anteil an der zukünftigen Welt und gehört ewig der Hölle an, der ein Israelit nur auf Zeit anheimfällt[2]. Bei Jesus handelt es sich jetzt nicht um eigene Schriftauslegung, die er der Auslegung der Schriftgelehrten gegenüberstellt. Er legt überhaupt nicht aus, sondern verkündigt unabhängig vom Gesetzesbuchstaben, was in Gottes Königsherrschaft rechtens ist. Sein „ich sage" und das „ich sage" eines Rabbinen ist deshalb nur im Ausdrucke gleich.

Drei Sätze, die wie Paragraphen eines Gesetzes geformt sind, bieten Jesu neues Recht. Sie enthalten Steigerungen in der Festsetzung der Strafe und werden also auch entsprechende Steigerungen der Vergehen voraussetzen. Alle drei Vergehen bilden einen scharfen Gegensatz zum Morde, dem schlimmsten tätlichen Vorgehen am Nächsten, das sich denken läßt. Wer der „Bruder" ist, den diese Vergehen treffen, wird von Jesus hier nicht besonders erörtert. Jüdisches Recht findet es möglich, den Schutz der irdischen Gerichte und der Freistädte auf Israeliten zu beschränken, obwohl es das Leben des Nichtisraeliten dem göttlichen Schutze unterstellt[3]. Die Verwarnung, welche dem auf den Mord eines Israeliten Ausgehenden zugerufen wird, beginnt: „Wisse, daß er ein Sohn des Bundes ist!"[4] Jesus hat zu anderer Zeit betont, daß es unwesentlich sei, wer der Notleidende ist, dem man Hilfe angedeihen läßt (Lk. 10, 36 f.), und V. 44 befiehlt er, die Feinde zu lieben. Hier dürfte ein Nachdruck darauf liegen, daß es der eigene Bruder ist, an dem

---

[1] b. Ab. z. 17a, vgl. Tos. Chull. II 24.

[2] Tos. Sanh. XIII 5, b. R. h. S. 17a, vgl. b. Erub. 19a.

[3] Mech. zu 2 M. 21, 14 (80b), vgl. Siphre zu 4 M. 35, 13 (61a), 5 M. 19, 3 (108a), Makk. III 3, Tos. Makk. II 7.

[4] Tos. Sanh. XI 4, j. Sanh. 22d.

man sich vergeht (s. auch V. 23), ohne daß erlaubt wäre, die hier vorausgesetzte Bruderschaft auf einen bestimmten Kreis einzuschränken. Jedes Vergehen am Bruder ist ein Verbrechen und verdient darum Bestrafung wie ein Verbrechen.

Das erste Vergehen gegenüber dem Bruder, das Jesus nennt, ist das Zürnen. Das Pal. Evangel. fügt auf Grund der Lesart εἰκῇ hinzu *lemaggān* „umsonst, ohne Ursach", läßt also ein begründetes Zürnen als erlaubt offen. Der ursprüngliche Wortlaut wird diese Einschränkung nicht enthalten haben. Wenn das Zürnen ein geringeres Vergehen als die unter Strafe gestellten Worte ist, muß es sich um ein wortloses Zürnen handeln. Dadurch fallen für die aramäische Wiedergabe die Ausdrücke weg, welche zornige Worte voraussetzen, wie *nezaph* „verweisen"[1], *kattēsch, itkattasch* „zanken"[2], *ḳanṭēr* „ärgern, sticheln"[3], *geʿar* „bedrohen"[4]. In Frage kommen nur *iḳḳephēd* „ärgerlich werden"[5], *regēz ʿal*[6] und *keʿas ʿal*[7] „zürnen". Das erste von den beiden letzten verwendet das Pal. Evang. und Pesch., läßt sich aber aus der galiläischen Literatur nicht belegen. So spricht am meisten für das oben angewandte *keʿas*.

Jesus hätte sich für sein Verbot des Zürnens auf das gesetzliche Verbot des Hassens (3 M. 19, 17) berufen können. Im Targum Jer. I lautet es: „Ihr sollt nicht glatte Reden in eurem Munde führen, während ihr euren Bruder im Herzen haßt." Die jüdische Tradition sagt dazu[8]: „Heißt das etwa: du sollst deinen Bruder nicht verfluchen, nicht schlagen, nicht ohrfeigen? Belehrung liegt in dem Wort: in deinem Herzen. Ich habe nur vom Haß im Herzen geredet." Aber Jesus verschmäht das Zitat und will auch an dieser Stelle nicht den Haß nennen, weil er nicht als leichtestes Vergehen am Bruder hätte erscheinen dürfen. Er meint die vorübergehende Erregung des Zürnens, von welcher das jüdische Sprichwort sagt[9]: „Wo Verachtung ist, da ist keine Hoffnung, aber wo Zorn ist, da ist Hoffnung. Denn jeder, der zürnt, wird zuletzt besänftigt" (*kōl mān dekhāʿēs sōphēh le-itreṣājā*). Auch solches Zürnen ist strafbar, nach

---

1 Onk. 1 M. 37, 10, vgl. Ber. R. 12 (26a).
2 Ber. R. 48 (99a), Vaj. R. 9 (22b).
3 j. Maaser. 51a, Jom. 38d, Hor. 47d, Meg. 72a.
4 Ber. R. 56 (118b f.). 5 j. Mo. k. 80, Bab. R. 6c.
6 Onk. 1 M. 40, 2.
7 j. Ber. 5c, 11d, Schebi. 35b, Kil. 32b, Chag. 77d.
8 Siphra zu 3 M. 19, 17 (89a).
9 Ech. R. 5, 21 (63b).

Jesu Wort ebenso wie in Gottes Wort zu den Altvorderen der Mord.

Ein größeres Vergehen ist es, wenn der Zornige seinen Unmut durch unfreundliche Worte zu fühlen gibt. Als ein solches Wort wird zuerst genannt ῥακά oder ῥαχά, Die griechische Form hängt mit ῥάκος oder ῥάχος „Lumpen" zusammen. Aber es liegt doch gewiß das jüdische Schimpfwort *rēḳā* zugrunde, das vom biblischen *rēḳ*[1] nicht getrennt werden kann und wie *rēḳān* „leer" bedeutet. Die Targume geben es stets mit *serīḳ* wieder, das ebenfalls „leer" heißt, ohne daß näher bestimmt würde, an was für Leerheit gedacht ist. Beim biblischen Gebrauch steht das sittliche Gebiet im Vordergrund, so daß es mit „leichtfertig" übersetzt werden kann. Im spätjüdischen Gebrauch scheint an Verstandesarmut gedacht zu sein. „Tor, Dummkopf" ist wohl die beste Übersetzung. Dieses Wort ruft ein Weib dem zu, der es verführen will, während es doch an Wasser für das nach dem Beischlaf erforderliche Bad fehlt[2]. Ein hoher Beamter ruft es einem betenden Juden zu, der seinen Gruß nicht erwidert[3]. Ein Soldat will eine Hohepriestertochter verkaufen und schimpft *rēḳā* den, der ihre Schönheit erst untersuchen will[4]. Ein häßlicher Mensch, der einen stolzen Rabbi höflich grüßte, wird von ihm mit: „*rēḳā*, wie häßlich bist du!" angefahren[5]. Ein Schüler hatte bezweifelt, daß es Perlen gebe, aus denen man die Tore des künftigen Jerusalem machen könne (Jes. 54, 12, Offb. 21, 21), gestand aber später, daß er auf einer Seefahrt die Engel habe solche Perlen schneiden sehen. Ihm galt nun der Vorwurf: „*rēḳā,* hättest du es nicht gesehen, hättest du es nicht geglaubt!"[6] Und der Zornblick des Rabbi, dessen Aussage er nicht geglaubt hatte, verwandelte ihn in einen Knochenhaufen. Seinen ungläubigen Zeitgenossen ruft Noa zu: „Wehe euch, ihr *rēḳajjā*, morgen kommt die Flut!"[7] *rēḳā* war also ein volkstümlicher Ausdruck des Unmuts. Wer ihn gegen seinen Bruder anwendet, verfällt nach Jesu Gesetz dem Synhedrion.

Weniger Zorn als Spott und Mißachtung bedeutete die Beschimpfung als „Narr". „Du größter Narr in der Welt" (hebr. *schōṭé schebbāʿōlām*), wurde jemand angerufen, der seinen

---

[1] Ri. 9, 4; 11, 3; 2 Sam. 6, 20; 2 Chr. 13, 7.
[2] b. Ber. 22a. [3] b. Ber. 32b. [4] b. Gitt. 58a.
[5] b. Taan. 20b, Ab. d. R. N. 41, Der. Erez 4.
[6] b. Bab. b. 75a, Midr. Teh. 87, 2, vgl. Joh. 20, 29.
[7] Koh. R. 9, 15 (118a).

verloren gegangenen Sohn zwischen Gräbern suchte. „Die Toten sucht man bei den Lebendigen, aber nicht die Lebendigen bei den Toten“ [1]. „Närrischer Galiläer!“ titulierte man den galiläischen Händler, der beim Ausrufen seiner Ware mißverständlich war, weil seiner Sprache die Gutturalen fehlten [2]. Am Brunnen wird eine schwarze Sklavin mit „du größte Närrin der Welt“ verspottet, weil sie behauptet, ihr Herr werde seine Frau wegen rußiger Hände verstoßen und sie — die Schwarze — heiraten [3]. Derselbe Ausdruck, hebr. *schōṭē*, aram. *schāṭē*, ist der technische Ausdruck des Rechts für den Wahnsinnigen, über dessen Kennzeichen man verhandelt. Wer nachts ausgeht, auf dem Friedhof wandelt (vgl. Mk. 5, 2. 5), sein Gewand zerreißt und verderbt, was man ihm gibt, muß dem Richter dafür gelten [4]. Wie man im gewöhnlichen Leben den Ausdruck anwandte, zeigt das Witzwort: „Wer sagt; da hast du fünf, gib mir drei! ist ein Wahnsinniger (*schāṭē*). Wer sagt: da hast du drei, gib mir fünf! der ist ein Mensch. Wer sagt: da sind drei, gib mir drei! der ist ein Verschwender“ [5]. Die Anrede „du Verrückter“ bedeutet also ein Absprechen des gesunden Menschenverstandes, somit eine Steigerung gegenüber der Benennung als „Dummkopf“. Für dieses Vergehen genügt nach Jesus keine Strafe, die ein irdischer Gerichtshof verhängt.

Als dreifache Abstufung der Bestrafung nennt Jesus das Verfallensein an dreifaches Gericht, nämlich „das Gericht“, das Synhedrion und die Gehenna des Feuers. Der griechische Ausdruck macht dabei deutlich, daß die Dreiheit keine ganz gleichartige ist. Deshalb wird in den beiden ersten Fällen, wo an Richterspruch gedacht ist, ἔνοχος mit dem Dativ verbunden, im letzten Fall, wo die Strafe selbst genannt wird, mit εἰς und Akkusativ. Daß sich das aramäisch nicht wohl nachahmen läßt, zeigen Pal. Evang. und Peschito, welche in allen drei Fällen *be*, bzw. *le* anwenden (vgl. oben S. 66 f.). An der dritten Stelle sollte der „obere Gerichtshof“ (hebr. *bēt dīn schellemaʿalān*) [6] d. h. Gott, als der genannt werden, welcher zur Hölle verurteilt (Mt. 10, 28). Absichtlich wird aber seine Nennung vermieden [7] und die von ihm verhängte Strafe genannt. So wird auch klar, daß es sich nicht um den rabbinischen Unterschied der Ver-

---

[1] Vaj. R. 6 (18b). Vgl. Lk. 24, 5. [2] b. Er. 53b, vgl. Gramm. 57f.
[3] Schir R. 1, 6 (15b).
[4] j. Gitt. 48c, Ter. 40b, b. Chag. 3b, Tos. Ter. I 3.
[5] j. Sanh. 26b, 30a. [6] j. R. h. S. 58b.
[7] Vgl. Worte Jesu I 180.

hängung irdischer Strafe durch menschlichen oder göttlichen Richterspruch handelt, sondern um den Fortschritt von irdischen Strafen menschlicher Gerichte zu der jenseitigen Strafe, die nur Gott verhängt. Es ist also nicht die Rede von „Tötung durch den Himmel“ (hebr. *mītā bīdē schāmajim*)[1], die nur in vorzeitigem Tode bestände, sondern von der „Strafe des Gehinnom“ (hebr. *dīnāh schellegē hinnōm*)[2], deren unerbittlichen Ernst Jesus niemals abschwächt, während Resch Lakisch meint, das Feuer von Gehinnom könne den gottlosen Israeliten nichts anhaben, weil sie immer noch so reich an Gesetzeswerken sind wie ein Granatapfel an Körnern[3]. Das in Jesu Wort der Gehenna nachgesetzte τοῦ πυρός will deutlich machen, um welche schlimme Strafe es sich handelt. Die „Feuerhölle“ muß deshalb nicht in Gegensatz zu einer minder schlimmen, nicht feurigen Hölle stehen[4], oder gar zu dem Tal bei Jerusalem, dessen Namen sie trägt. Aber aramäisch ist es kaum nachzuahmen, *nūr gēhinnām* „das Feuer der Hölle“ (vgl. oben) wäre das Natürlichere.

Irgendwelche Abstufung muß auch bestehen zwischen dem Synhedrion und dem (niederen) Gericht. Das erstere ist die aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, aber auch aus Josephus wohlbekannte höchste Verwaltungs- und Gerichtsbehörde von Judäa[5]. Nach der jüdischen Tradition war das „Große Sanhedrin“ ausgezeichnet durch seinen Sitz in der Quaderhalle des Heiligtums zu Jerusalem und durch die große Zahl seiner 71 Mitglieder[6]. Ihm war u. a. vorbehalten das Urteil über ganze Stämme, den Hohenpriester, falsche Propheten und aufsätzige Rechtslehrer, während Todesurteile vom „Kleinen Sanhedrin“ gefällt wurden (s. oben). Unter Umständen werden aber Strafen des niederen Gerichtshofs dem Höchstgericht zur Vollstreckung übergeben. Den widerspenstigen Sohn und die falschen Zeugen tötet man nicht sofort, sondern führt sie hinauf zum großen Gerichtshof in Jerusalem, der sie bis zum Wall-

---

[1] j. Sot. 17a, vgl. Koh. R. 7, 27 (109b).

[2] b. Bab. b. 10a, Sot. 4b, aram. *dīn gēhinnām* Tg. Pred. 5, 5.

[3] b. Erub. 19a. S. auch oben S. 69.

[4] Es gibt sieben Räume in der Hölle, b. Sot. 10b. Das jüdische Recht unterscheidet auch die Strafe eines dauernden Todes von der einer Auferstehung zur Höllenqual. Die letztere trifft Abtrünnige und Verführer (Tos. Sanh. XIII 5, b. R. h. S. 17a), die erstere das Geschlecht des Wüstenzuges (Sanh. X 3, Tos. Sanh. XIII 10).

[5] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[4] II 237ff.

[6] Sanh. I 1, Tos. Sanh. III 9, Siphre zu 4 M. 11, 16ff. (25b).

fahrtsfest aufbewahrt und dann tötet[1]. Auf diese Weise soll die abschreckende Wirkung der Strafe verstärkt werden. Ob zu Jesu Zeit die Behörden der zehn Distrikte Judäas Todesurteile fällen durften, ist ungewiß. Man könnte annehmen wollen, Jesus denke sich die Abstufung der irdischen Strafen als fortschreitend von Geldstrafen oder Geißelung des niederen Gerichtshofes zur Todesstrafe des Höchstgerichts. Aber schon das „Gericht" verhängt doch bei ihm die Strafe über den Mörder, somit die Todesstrafe. Da eine schlimmere irdische Strafe nicht denkbar ist, kann der Nachdruck eben nur auf der aburteilenden Behörde liegen. Wenn das Höchstgericht in Tätigkeit tritt, muß das Vergehen und seine Bestrafung eine Bedeutung für die gesamte Volksgemeinde haben. Aus ihrer Mitte muß der Schuldige getilgt werden. Im Unterschied davon bedeutet die Höllenstrafe den Ausschluß aus der Gemeinde der Frommen ebenso unmittelbar nach dem Tode wie in der Heilszeit.

Rabbinische Kasuistik nennt zuweilen bestimmte Fälle von Straftaten, um dadurch ein Prinzip festzustellen. Solche Fälle sollen, wenn sie vorkommen, selbstverständlich genau nach der Vorschrift behandelt werden. Bei Jesus handelt es sich auch um die Feststellung eines Prinzips. Aber er will doch gewiß nicht, daß irdische Richter nach seiner Vorschrift verfahren sollen, also wegen eines Schimpfwortes zum Tode verurteilen. Ebensowenig kann er meinen, daß für das eine Schimpfwort irdische Strafe genügt, während das andere nur in der Hölle gesühnt werden kann. Was er bietet, ist zwar in das Gewand einer juristischen Kasuistik gekleidet, will aber durchaus nicht eine Belehrung der Richter sein, welche die der Schriftgelehrten durch die Schärfe ihrer Strafen übertrifft. Über das Wesen der Gerechtigkeit will Jesus den Laien, der sie üben soll, belehren, nicht den Richter, der über ihr zu wachen hat.

Der nicht juridische Charakter der Aufstellung zeigt sich auch darin, daß eine wichtige Ausnahme (im ursprünglichen Text) nicht genannt wird. Jesus wollte gewiß nicht ausschließen, daß es einen nicht nur erlaubten, sondern sogar pflichtmäßigen Zorn gibt, der auch einen entsprechenden Ausdruck erhalten muß. Er selbst nennt die Pharisäer „Narren" (Mt. 23, 17) oder „Unverständige" (Lk. 11, 40), sowie Gott den selbstsüchtigen Sammler von Schätzen einen „Unverständigen" schilt (Lk. 12, 20).

---

[1] Tos. Sanh. XI 7.

Das Palästin. Evangel. und Pesch. bemühen sich, beides im aramäischen Ausdruck zu scheiden. Aber beide Worte gehen auf das verbotene *schātjā* „du Narr" zurück. Auch 3 M. 19, 17 folgt auf das Verbot des Hasses die Vorschrift: „Verweisen sollst du deinen Genossen, damit du nicht seinetwegen Schuld trägst". Die Tradition findet darin die Pflicht der wiederholten Mahnung des Sünders. Jochanan ben Nuri bezeugt vor Himmel und Erde, Akiba sei mehr als vier- oder fünfmal infolge seiner Anklage vor Rabban Gamliel bestraft worden, doch habe er gewußt, daß Akiba ihn deshalb um so mehr liebte[1]. Daß dasselbe Wort verbotene Schimpfrede und pflichtmäßige Mahnung sein kann, daß es verbotenen Zorn in eigener Angelegenheit und gebotenen Zorn für die Sache Gottes gibt (vgl. Joh. 2, 17), kann Jesus nicht leugnen wollen.

Auch die wichtige Frage wird nicht erörtert, ob irdische Strafe und Höllenstrafe nicht nebeneinander verdient sein können, und ob es eine Möglichkeit gibt, beiden zu entgehen, wenn man sich verging.

Das jüdische Recht stellt fest, daß bei denen, die irdischen Tod durch einen Gerichtshof oder als Gottesstrafe verdient haben, der Versöhntag in Verbindung mit Strafleiden und der selbstverständlichen Buße Sühne bewirken kann, wenn das Vergehen nicht mit öffentlicher Entweihung des göttlichen Namens zusammenhing[2]. Der zur Hinrichtung Geführte soll dann durch den von ihm ausgesprochenen Gebetswunsch: „Möge mein Tod die Sühne für alle meine Sünden sein!" das Bußbekenntnis ablegen, das ihm die jenseitige Strafe erspart[3]. Jesus wird die Wirkung der Buße nicht ausschließen und ist gewiß auch nicht der Meinung, daß Gott Zorn und geringere Schimpfworte nicht vor seinen Richterstuhl ziehe. Was er will, ist nur, daß der Hörer einen starken Eindruck davon erhalte, wie in dem von ihm verkündigten Recht böser Gedanke und böses Wort gegenüber dem Bruder ebenso, ja unter Umständen ernster beurteilt und geahndet werden als nach dem alten Gesetz ein Mord. Gedanken und Worte, die kein irdischer Richter vor sein Forum zieht, ja die jedermann sich zu erlauben pflegt, ohne deshalb ein böses Gewissen zu haben oder unter das sittliche Urteil der

---

[1] Siphra zu 3 M. 19, 17 (89a f.).

[2] Mech. 69a, Jom. VIII 8, Tos. Jom. V 8, j. Jom. 45a, b. Jom. 86a, vgl. Siphra 102a.

[3] Sanh. VI 2, Tos. Sanh. IX 5, j. Sanh. 23b, b. Sanh. 44b.

öffentlichen Meinung zu fallen, erscheinen hier als Straftaten, durch die man irdisches und jenseitiges Leben verwirken kann.

Der beabsichtigte Eindruck ist dabei nicht, daß in der Seele des Hörers die Frage aufsteigt: Wer ist dann unschuldig? und das Geständnis: Ich bin schuldig. Sondern ihm soll nun klar sein, daß die Gerechtigkeit, welche das Himmelreich erfordert, hoch steht über der Gerechtigkeit, welche das von den Schriftgelehrten gelehrte Gesetz mit seinem Verbot des Tötens einschärft.

Es wäre unberechtigt, vom rabbinischen Recht zu sagen, daß es an der menschlichen Person nur das Leben schütze. Nicht einmal die eigene Person darf man in irgendeiner Weise schädigen. „Wer im Zorn sein Gesicht verschmiert, die Haare rauft, das Gewand zerreißt, Geräte zerbricht, Geld hinwirft, ist frei von menschlichem Gericht (*pāṭūr middīnē ādām*), aber sein Gericht ist dem Himmel (Gott) übergeben, weil es heißt (1 M. 9, 5): Euer Blut, das eurer Seele gleich ist, will ich fordern — von einem Manne, der sein (eigener) Bruder ist, will ich es fordern“ [1]. Bei dem Bedrücken, das in 3 M. 25, 17 verboten ist, wird ein Bedrücken mit Worten (*ōnāat debārīm*) von dem Bedrücken in Geldsachen (hebr. *ōnāat māmōn*) unterschieden, obwohl der Wortlaut des Gesetzes dazu nicht nötigt. Unter diesem Bedrücken mit Worten versteht man z. B. Erinnerung an unangenehme Tatsachen der Vergangenheit, alte Vergehungen, Mängel der Herkunft [2]. Jede öffentliche Beschämung gilt wie ein Mord, wer sie übt, verwirkt für immer seinen Teil an der künftigen Welt, während der Ehebrecher seine Sünde durch Erwürgung im Diesseits sühnen kann [3]. Das bedeutet zarte Rücksicht auf den Wert der Persönlichkeit. Ihre Ehre wird außerdem geschützt durch die an 3 M. 19, 16 angeschlossene Warnung vor übler Nachrede [4]. Sie wird den schlimmsten Vergehen gleichgestellt [5] und in dieser wie der künftigen Welt bestraft [6]. Wer ihr frönt, wird schließlich einen Grundartikel des Glaubens leugnen [7].

Solche nebenhergehende Ergänzungen des 5. und 8. Gebots der Zehnworte können Jesus nicht ganz fremd gewesen sein,

---

[1] Tos. Bab. k. IX 31.

[2] Siphra zu 3 M. 25, 17 (107 d), Bab. m. IV 10, Tos. Bab. m. III 25, b. Bab. m. 58 b.

[3] b. Bab. m. 58 b, 59 a, Ab. III 11 (Glosse).

[4] b. Keth. 46 a, vgl. Siphra zu 3 M. 19, 16 (89 a).

[5] j. Pea 15 d, b. Arach. 15 b. [6] j. Pea 15 d, 16 a. [7] j. Pea 16 a.

weil sie mit dem gesetzlichen Verbot des Nachtragens und Hassens von 3 M. 16, 17 (s. o.) verwandt sind. Trotzdem zieht er sie nicht heran und macht keinen Versuch, sein eigenes Wort durch Hinweis auf solche im Gesetz selbst vorkommende Antriebe zu seiner Weiterbildung zu stützen. Er will nur zeigen, daß das fünfte Gebot mit der dazu gehörenden Strafandrohung, wie es die Schriftgelehrten herausgreifen, unmöglich Gottes Urteil erschöpfen kann. Daß er dabei keinen überflüssigen Kampf führt, springt in die Augen, wenn man das rabbinische Recht vom Morde durchmustert.

Die Erörterung des Dekalogs gelangt bei 2 M. 20, 13 nur zu der Beobachtung, daß hier zu der Strafandrohung von 1 M. 9, 6 die Warnung (das Verbot) komme[1]. Aus 2 M. 21, 12 wird geschlossen, daß das Vergehen des Mordes nur dann vorhanden ist, wenn die ganze Seele des Erschlagenen entfloh[2]. 4 M. 35, 30 fällt aller Nachdruck auf die wenigstens zweifache Zeugenschaft bei dem Vergehen[3]. Und 5 M. 17, 6 soll der Ausdruck „nach dem Munde von zwei Zeugen" beweisen, daß zu dem Sehen der Straftat eine ausdrückliche Warnung vor derselben mit Erinnerung an die darauf gesetzte Strafe kommen muß, wenn ein Todesurteil verhängt werden soll[4]. So wird dann kodifiziert, daß kein Mörder verurteilt werden kann, wenn nicht doppelte Augenzeugenschaft und Verwarnung statthatte[5]. Und zwar muß der Mörder die Verwarnung gehört und erklärt haben: „Ich weiß es (daß Mord strafbar ist), aber trotzdem tue ich es". Schweigt er, nickt er oder sagt nur: „Ich weiß es", so kann er nicht zum Tode verurteilt werden[6]. Bei diesen Bedingungen und der vorgeschriebenen Art des Zeugenverhörs, welches darauf ausging, womöglich die Ungültigkeit der Zeugnisse zu bewirken, wird ein Todesurteil zu einer Unmöglichkeit. Um den schlimmen Folgen für die menschliche Gesellschaft einigermaßen abzuhelfen, wird schließlich, ohne jeden brauchbaren Anhalt im Gesetze, vorgeschrieben, den zeugenlosen Mörder lebenslänglich einzusperren und durch entsprechende Ernährung langsam umzubringen[7]. Auch auf anderem Gebiete wird die Verhängung der

[1] Mech. 70a. [2] Mech. 79bf.

[3] Siphre zu 4 M. 35, 30 (62a), 5 M. 17, 6 (104b).

[4] Mech. zu 2 M. 21, 12 (80a).

[5] Sanh. IV 1, Tos. Sanh. XI 1, Makk. I 9. [6] Tos. Sanh. XI 2.

[7] Sanh. IX 5, Tos. Sanh. XII 7, b. Sanh. 81b. Auch Rinder, die einen Menschen getötet haben, trifft unter Umständen das entsprechende Schicksal, Tos. Bab. k. V 5, b. Sanh. 80a.

Todesstrafe eingeschränkt. Hetzt man einen Hund auf jemand und derselbe beißt ihn tot, stößt man jemand ins Wasser oder Feuer, so daß er herauskommen könnte, er kommt aber doch darin um, gibt es keine richterliche Strafe[1].

Zwar bedeutet Straffreiheit vor dem irdischen Gericht keine Straffreiheit vor Gott. Die den hebräischen Text von 1 M. 9, 6 erweiternde Übersetzung des Onkelos lautet: „Wer das Blut des Menschen vor Zeugen vergießt, des Blut wird nach dem Wort der Richter vergossen". Targum Jeruschalmi I fügt hinzu: „Wer ohne Zeugen Blut vergießt, den wird der Herr der Welt am Tage des großen Gerichts bestrafen". Aber das auf das alttestamentliche Gesetz aufgebaute rabbinische Strafrecht bedeutet in sich einen Bankerott der dabei angewandten Methode und des darin verfolgten Zieles. Die Erörterung solchen Rechtes gilt nun im pharisäischen Judentum als wichtigste Betätigung der Frömmigkeit jedes einzelnen. Wer als „Ungelehrter" ihr fern bleibt, hat nicht nur eine jedem Israeliten obliegende Pflicht unerfüllt gelassen, sondern ist auch ohne den wichtigsten Ratgeber für sein eigenes Verhalten, weil das Recht hier gleichzeitig höchstes Sittengesetz ist. Dieses Recht mußte aber die Aufmerksamkeit vom Wesen des im Gesetze ausgedrückten Willens Gottes ablenken. Die Gewissen wurden für die Hauptsache im Gesetz nicht feinhörig gemacht, sondern abgestumpft. Das fünfte Gebot kam in dieser Anwendung und Ausführung nicht zur Geltung, sondern wurde bei dem emsigsten Versuche, seinen Buchstaben vor Übertretung zu schützen, aufgelöst.

Jesus hat zu anderer Zeit darauf hingewiesen, wie das Traditionsrecht dem Schriftbuchstaben Aussagen entlockt, welche die Absicht des Gesetzgebers kreuzen (Mt. 15, 3ff., Mk. 7, 9ff.). Hier verzichtet er darauf und begnügt sich damit, zu zeigen, daß die von ihm gelehrte Gerechtigkeit über die der Schriftgelehrten, aber auch über die Forderung des Gesetzes vom Sinai hinausgeht. Die Gegenüberstellung des neuen und des alten Gesetzes soll dies dem, der hören will, ohne besondere Beweise klarmachen. Den gesunden Sinn und das Gewissen des Hörers erwartet Jesus dabei als Bundesgenossen und ist gewiß, daß er mit seiner Verkündigung den Gesetzesbuchstaben nicht aufhebt, sondern bestätigt.

Die Rabbinen hatten zeitig gesucht, Gesetzesübertretung

---

[1] Sanh. IX 1.

dadurch zu verhüten, daß sie die Forderung des Gesetzes über den Wortlaut hinaus steigerten. Das nannte man dem Gesetze einen schützenden Zaun (*sejāg lat-tōrā*) machen. Die Männer der großen Synagoge zur Zeit der letzten Propheten sollen das geraten haben[1]. Adam übte es schon, wenn er — wie man aus Evas Wort (1 M. 3, 3) schließt — zu Gottes Verbot, von der Frucht des Baumes zu essen (1 M. 2, 17), das Verbot der Berührung hinzufügte[2]. Was nach dem Gesetze bis zum Beginn des Morgengrauens erlaubt wäre, wird von den Rabbinen nur bis Mitternacht gestattet, „um den Menschen von der Übertretung fernzuhalten“[3]. Solche Hilfsbestimmungen formeller Natur zum Schutze des Gesetzes sind Jesu fremd. Aber er ist mit Recht überzeugt, daß das Verbot zu morden da am besten zur Geltung kommt, wo man seinen Vorschriften folgt. Wer nicht zürnt und nicht schilt, wird zu einem Morde niemals schreiten. So bleibt der Buchstabe des alten Gesetzes ungebrochen. Dies ist so selbstverständlich, daß Jesus es nicht auszuführen braucht. Was er sagt und was zu den Altvorderen gesagt wurde, steht im Einklang. Wenn Gott damals redete, so ist es derselbe, der jetzt aufs neue und mit neuen Worten den Menschen seinen Willen kundtut.

Die Geschichte hat Jesus recht gegeben. Wo man Jesu Gesetz anerkannte, ist auch das alte Gesetz zu Ehren gekommen. Mit Jesu Bergrede geht das fünfte Gebot vom Sinai durch die Welt und findet bei denen Erfüllung, welche Jesu Wort zur Richtschnur ihres Lebens machen. Die Mischna der Schriftgelehrten mit ihrem Kriminalrecht und alle daran geschlossenen scharfsinnigen Erörterungen der Amoräer, Saboräer und Dezisoren können der Welt doch immer nur als dunkler Hintergrund dafür dienen.

---

[1] Ab. I 1. [2] Ab. d. R. N. 1, vgl. Ber. R. 19 (39a).
[3] Ber. I 1, Mech. 6b, vgl. b. Zeb. 57b.

Vierter Teil.

Beim Passahmahl.

XI. Der Widerstreit der synoptischen und der johanneischen Erzählung vom letzten Mahle Jesu.

Das Verständnis der Worte Jesu bei seinem letzten Mahle hängt nicht unwesentlich von der Vorstellung von der Art dieses Mahles ab, und hier ist die Tatsache unleugbar, daß die synoptischen Evangelien es als Passahmahl schildern, während das Johannesevangelium voraussetzt, daß es dies nicht war, weil am Todestage Jesu der Genuß des Passah noch bevorstand (Joh. 18, 28) und Jesus am Rüsttage des Passah gekreuzigt wurde (19, 14f. 31. 42). Zwei Versuche sind gemacht worden, um diesen Widerspruch aufzulösen.

Wenn Joh. 18, 28 die Juden das Prätorium des Pilatus nicht betreten, um nicht durch Unreinheit unfähig zu werden, das Passahfest zu genießen, so wäre nach Zahn[1] nicht an das Passahlamm zu denken, dessen Genuß am Abend vorher stattgefunden hatte, sondern an die weitere Teilnahme an der Feier des Festes der ungesäuerten Brote. Nun ist zwar in der Mischna und Tosephta[2] davon die Rede, daß man das *pesaḥ dōrōt*, d. h. das Passah der späteren Feier, im Unterschiede von *pesaḥ miṣrajim*, dem ägyptischen Passah, und dem Nachpassah nicht nur an Einem Tage, sondern alle sieben Tage übe (*nōhēg*). Aber das hängt mit dem jüdischen Gebrauch zusammen, das Fest der ungesäuerten Brote Passah zu nennen[3]. Gemeint ist dabei die siebentägige Innehaltung des Verbotes alles Gesäuerten, die bei dem ägyptischen Passah wegen des Auszuges, beim Nachpassah, weil es eintägig war (4 M. 9, 11), nicht statthaben kann. Dies wird auch anderwärts ausdrücklich

---

[1] Johannes 621f., Einleitung II 523f. 534f.

[2] Pes. IX 5, Tos. Pes. VIII 7, vgl. 21. [3] Vgl. S. 97.

gesagt[1]. Das ungesäuerte Brot ist aber nichts Heiliges im Sinn des Gesetzes, es kann und muß auch vom Unreinen genossen werden, somit auch von dem, der durch Betreten eines heidnischen Hauses nach der jüdischen, aber nicht vom Gesetz vorgeschriebenen Anschauung auf sieben Tage leichenunrein geworden ist[2]. Der Unreine war nur verhindert, die inneren Höfe des Tempels zu betreten und an Opfermahlen teilzunehmen, wie sie durch freiwillige und pflichtmäßige Opfer während der ganzen Dauer des Festes vorkommen konnten. Dafür käme nach der jüdischen Rechtstradition nicht in Frage das Opfer, durch welches man die Pflicht ausübt, vor Gott nicht leer zu erscheinen (2 M. 23, 15), und das man deshalb schlechtweg *reïjjā* „Erscheinen“ (eigentlich „Sehen“) nannte[3]. Denn dieses Opfer sollte nach rabbinischer Anschauung ein Brandopfer sein, das dem Höchsten ganz gewidmet ist[4]. Dagegen gehört hierher das aus 5 M. 12, 7. 12; 16, 14; 27, 7 erschlossene pflichtmäßige Opfer der „Festfreude“ (*simḥā*), das in Dankopfern besteht[5], und vor allem wäre hier zu nennen das von den Rabbinen aus der Vorschrift, das Fest zu „feiern“ (*ḥāgag*) 2 M. 12, 14, für den Bereich aller sieben Festtage erschlossene besondere „Feieropfer“ (*ḥagīgā*)[6], das man schon beim Passahmahle neben dem Passahlamm zu seiner Ergänzung verzehren konnte[7]. Solche vom Passah selbst unabhängige Opfer müßten 2 Chr. 30, 22 mit dem „Essen des Festes sieben Tage lang mit Opferung von Dankopfern“ gemeint sein, wenn der Text in Ordnung wäre. Aber wahrscheinlich ist für *waj-jōkhelū ham-mōʿēd* „und sie aßen das Fest“ zu lesen *waj-jikhlū ham-mōʿēd* „und sie vollendeten das Fest“. Damit fällt jede Möglichkeit einer Verwendung des Ausdrucks zur Erklärung von Joh. 18, 28 weg.

Kein Leser dieser Stelle hätte das „Essen des Passah“ von etwas anderem verstanden als vom Essen des Passahlamms selbst, und kein Jude, wenn der Verfasser des vierten Evan-

---

[1] Mech. 19b, j. Pes. 37a, b. Pes. 96b.

[2] Ohal. VIII 7, Tos. Ohal. VIII 11, vgl. Orte und Wege Jesu[2] 234f.

[3] Mech. zu 2 M. 23, 15 (101b), Siphre zu 5 M. 16, 16 (102b), Chag. I 2, vgl. Pea I 1.

[4] Tos. Chag. I 4, j. Chag. 76b.

[5] Siphre zu 5 M. 12, 7 (88a); 12, 12 (89a); 16, 11. 14 (102a, 102b), Tos. Chag. I 4, j. Chag. 76b.

[6] Mech. 8af., Chag. I 2, Tos. Pes. VIII 7, b. Pes. 69, 6ff., j. Chag. 78a, Siphre zu 5 M. 16, 2 (101a).

[7] Pes. VI 3, IX 9, Tos. Pes. V 3, b. Pes. 70a. Den Einleitungssegen dazu s. Tos. Pes. X 13, Ber. V 22.

geliums einer war, hätte einen Ausdruck, der einer bestimmten gesetzlichen Pflicht galt, auf etwas anderes übertragen. Ebensowenig hätte er 19, 14, wo er vom Todestage Jesu redet, den Ausdruck „Rüste des Passah" von etwas anderem gemeint als von dem Tage, den die Juden hebr. *ʿereb pesaḥ*[1], aram. *ʿarūbat pisḥā*[2] nannten, also von dem Tage, welcher dem Feste voranging, niemals aber mit Zahn vom Freitage innerhalb der Festwoche. Hätten die Synoptiker nicht widersprechende Aussagen über das Verhältnis des Passahfestes zu Jesu Todestag, würde niemand zu derartigen Erklärungen der Ausdrücke bei Johannes gelangt sein. Nach ihm starb Jesus am Tage vor dem Passah, und sein letztes Mahl konnte kein Passahmahl sein, wird auch von Johannes nicht so geschildert.

Ebenso unannehmbar ist Chwolsons[3] Versuch, den Widerspruch der beiden Berichte dadurch aufzulösen, daß zweierlei Passah gemeint sei, bei den Synoptikern ein vorausgenommenes Passahmahl in der Nacht des 14. Nisan, bei Johannes ein zur rechten Zeit in der Nacht des 15. vollzogenes. Wegen des Zusammenfallens des 15. Nisan mit dem Sabbat habe man schon am 13. das Passah geschlachtet, und die einen hätten das Mahl am 14., die anderen am 15. genossen. Aber nach der rabbinischen Vorschrift fiel das Schlachten des Passah auf den Nachmittag des 14. Nisan, somit in diesem Fall auf den Freitag. Nur mit dem Heimtragen und Bereiten des Passah konnte man in den Sabbat hineingeraten. Daß Jesus zu denen gehört hätte, welchen dies anstößig erschienen wäre, ist nicht wahrscheinlich. Nach dem jüdischen Recht wäre ein Hinausschieben, aber nicht eine Vorausnahme wohl bei dem „Feieropfer" möglich, das an keinen Festtag gebunden ist und deshalb das Arbeitsverbot des ersten Feiertags oder Sabbats nicht verdrängt[4], zumal es Privatopfer ist[5]. Wenn das eintägige Pfingstfest auf den Sabbat fällt, ist sogar eine Verschiebung über das Fest hinaus selbstverständlich[6]. Als ganz Israel durch Davids Tod an Pfingsten in Trauer versetzt war, soll das Feieropfer am Tage darauf dargebracht worden sein[7]. Für das Passah ist die Verschiebung dadurch ausgeschlossen, daß es 4 M. 9, 2f. 13 ausdrücklich an

---

[1] Pes. IV 1, VIII 8, X 1, Tos. Pes. II 18.
[2] Rut R. 3, 1 (10 b).
[3] Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes (1908).
[4] Pes. VI 3, b. Pes. 70 b. [5] Tem. II 1.
[6] Chag. II 4, vgl. Tos. Chag. II 10. 13.
[7] j. Chag. 78 a, vgl. Rut R. 3 (10 a), wonach dies Pfingsten auf Sabbat fiel.

seine Zeit gebunden ist[1], mit der einzigen dort erwähnten Ausnahme der durch Unreinheit veranlaßten Nachholung an demselben Tage des folgenden Monats (4 M. 9, 10ff.). Die Bestimmung der jüdischen Tradition, daß das Passah den Sabbat verdrängt[2], d. h. sein Arbeitsverbot außer kraft setzt, soweit es die Pflichten des Passah erfordern, — hat hier gewiß den Sinn des Gesetzgebers getroffen. Der Harmonisierungsversuch Chwolsons entbehrt also der nötigen Grundlage.

Als eine Bestätigung der Ansetzung des Todes Jesu auf den Rüsttag des Passah ist erschienen, daß nach talmudischer Tradition ein Verführer Jeschu, der ein Schüler Jehoschua ben Perachja's war und also lange vor Jesu Zeit gelebt hätte, am Vortage des Passah (hebr. *ʿereb pesaḥ*) gehenkt wurde[3]. Vierzigtägige Ankündigung seiner Hinrichtung gab vergeblich Gelegenheit zu seiner Entlastung und machte also seine Schuld zweifellos. Wenn Jesus damit gemeint ist, fehlt offenbar jede Kenntnis der näheren Umstände seines Todes, ebenso wie seiner Person und Zeit. Die Datierung könnte dann mit irgendwelcher Kunde von der johanneischen Erzählung zusammenhängen.

Von anderer Seite schien die johanneische Ansetzung an Glaubhaftigkeit zu gewinnen durch die Erzählung, daß einmal ein Waisenkind, das man nicht seiner Mutter, sondern einem Erbberechtigten zur Erziehung übergeben hatte, am Vortage des Passah „geschlachtet“ wurde[4]. Offenbar wollte man in den Besitz des Erbes gelangen und hatte diesen Tag gewählt, weil an diesem Tage sich jedermann hüten würde, das Haus des Toten zu betreten, um nicht auf sieben Tage unrein zu werden (4 M. 19, 14), und weil ein rasches Begräbnis selbstverständlich war. So konnten die näheren Umstände des Todesfalls leicht geheim bleiben. Nun hat aber Rabbiner Ascher für *ʿereb hap-pesaḥ*, das auf eine Abbreviatur zurückgehen kann und dessen Artikel gegen den Gebrauch ist, *ʿereb hā-rischōn* gelesen und also an den ersten Abend nach der Aufnahme des Waisenkindes gedacht. Wenn er damit recht hat, was sehr wahrscheinlich ist, so würde das irrige Verständnis der Stelle ein Moment enthalten, das an die Erzählung des Johannesevangeliums von dem

---

[1] Vgl. Mech. 5b, Jubil. 49, 7. 8. 14.

[2] Pes. VI 1, IX 3, Tos. Pes. IV 1. 2, V 1, VIII 8, Siphre 17a.

[3] b. Sanh. 43a, vgl. b. Sanh. 107b, Sot. 47a.

[4] Tos. Keth. XI 4, b. Keth. 102b.

Verhalten der Juden bei der Übergabe Jesu an Pilatus (s. o.) erinnert, aber doch in Wirklichkeit sie nicht stützt, weil Verurteilung und Tötung Jesu dort in voller Öffentlichkeit geschehen und durch irgendwelche Rücksichtnahme auf das bevorstehende Fest nicht bestimmt sind.

Auch diejenigen, welche der johanneischen Ansetzung des Todestages Jesu gegen die Synoptiker recht geben, pflegen überzeugt zu sein, daß die von den letzteren mitgeteilten Worte Jesu bei der Darreichung von Brot und Wein bei seinem letzten Mahle wirklich gesprochen wurden, daß Johannes sie nach 6, 53ff. auch kannte, aber absichtlich an der historischen Stelle unterdrückte. Die Veranlassung dazu dürfte eine doppelte gewesen sein. Jesus hatte sich 6, 35. 41. 48. 51 als das Brot des Lebens bezeichnet, und daran V. 53ff. die Forderung geknüpft, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Es ging nicht wohl an, daß er an seinem letzten Abend dieselben Gedanken an irdisches Brot und irdischen Wein knüpfte, nachdem er 6, 26f. 32. 58 die Gedanken seiner Hörer absichtlich von irdischem, wenngleich wunderbarem Brote, ja auch von dem Himmelsbrot des Manna in der Wüste abgelenkt hatte. Daß die Person Jesu, deren Fleisch und Blut Träger seines Geisteswesens ist, für die Menschen die Hauptsache ist, sollte eingeschärft werden — man sollte annehmen, im Gegensatz zu einer Anschauung, welche an dem Äußerlichen von Brot und Wein haften blieb. Auch so schienen Jesu Worte nach 6, 60f. sogar vielen seiner Jünger eine harte Rede, weil sie Geist und Fleisch nicht zu scheiden vermochten (s. 6, 63). Aber es könnte wohl dahinter ein noch ernsterer Anstoß liegen, den Jesu Worte in der ursprünglichen Form hervorgerufen hatten. Mißverständnisse konnten sich daran schließen, die geeignet waren, Lehre und Gebräuche der Christen in das ungünstigste Licht zu stellen[1]. Ihnen den Boden zu entziehen, indem gleichzeitig die wirkliche Absicht Jesu unverkennbar gemacht wurde, wäre dann das zweite Motiv für die Unterdrückung jener Worte gewesen. Wenn aber dies zutrifft, so liegt darin eine wichtige Mahnung, dem äußeren Gang der Darstellung des Johannes von Jesu irdischem Leben nicht allzuviel Gewicht beizumessen.

Wenn nun jene von Johannes an andere Stelle verpflanzten Worte ursprünglich in engem Zusammenhang mit der Schilderung des letzen Mahles Jesu als Passahmahl standen, so lag es nahe,

[1] Vgl. unter XV.

nach ihrer Ausscheidung das gegenstandslos gewordene Passah ebenfalls fallen zu lassen. Was Jesus nach Johannes in jener letzten Nacht den Seinen zu sagen hatte, hing mit dieser jüdischgesetzlichen Sitte nicht zusammen. Die Ausscheidung des Passahmahls war aber nicht durchführbar, wenn jener Abend doch tatsächlich der Abend des Passahfestes war, von dessen gesetzgemäßer Feier Jesus und seine Jünger sich nicht ausschließen konnten. Die Zurücklegung dieses letzten Abends um einen Tag, sodaß das Passahmahl hinter Jesu Tod fiel, war dafür die einfachste Abhilfe, einem Verfasser unbedenklich, dem das geistige Gut von Gottes Gnade und Wahrheit in seinem eingeborenen Sohn über alles ging.

Zu demselben Schritt trieb wohl noch ein zweites. Es ist nicht eine zufällige Form der Darstellung, daß Jesu Gegner bei Johannes nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern „die Juden" sind. Johannes war kein Antisemit, den Samaritanern gegenüber ließ er keinen Zweifel daran, daß das Heil von den Juden kommt (4, 22), aber er hatte erkannt, daß Jesus nicht die Blüte des Judentums und des jüdischen Volkes war, sondern daß er von oben stammte (1, 14). Die Juden haben Abraham zum Vater, er ist älteren und höheren Ursprungs (8, 56. 58). Auch die Formen der jüdischen religiösen Sitte sind für Jesus nicht das, was sie den Juden sind. Johannes redet 19, 42 vom „Rüsttage der Juden", 2, 13; 11, 55 vom „Passah der Juden", 5, 1; 6, 4; 7, 2 vom „Fest der Juden", als hätte dies alles für Jesus eine nur äußerliche Bedeutung, obwohl er zu diesen Festen nach Jerusalem geht (Joh. 2, 13; 5, 1; 7, 8. 10; vgl. 11, 56). Aber die von den Juden erforschte „Schrift" ist das Gotteszeugnis über ihn (5, 39) und an ihn (18, 9; 19, 28). So ist er das aus Jes. 53 bekannte Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt (1, 29. 36). Wie die Schlange in der Wüste muß er erhöht werden (3, 14), als das rechte Gegenbild des Manna soll man ihn „essen" (6, 32 ff.). So ist er auch das rechte Gegenbild des Passahlamms. Das von Johannes 19, 36 angeführte Schriftwort: „Ein Knochen wird ihm nicht zermalmt werden", paßt zwar nicht ganz zu dem Wortlaut des Befehles von 2 M. 12, 46: „Einen Knochen soll man ihm nicht zermalmen", und von 4 M. 9, 12: „Einen Knochen soll man ihm nicht zermalmen"[1]. Aber Codex A der LXX hat an beiden Stellen das passive *συντρίψεται*, und die Wortstellung mit dem schließenden *αὐτῷ*

---

[1] Vgl. unter XIII 2.

erinnert an das ebenfalls am Ende stehende ἀπ᾽ αὐτοῦ der LXX. Darum ist keine Veranlassung, Ps. 33, 21 LXX heranzuziehen, wo von den Gebeinen des Frommen gesagt wird: „Nicht eines von ihnen wird zermalmt werden". Wenn somit ein Vorgang, der sich an Jesu Tod anschloß, sein Vorbild an der Behandlung hatte, welche das Passahlamm nach dem Gesetze erfahren soll, hätte es nahegelegen, es bedeutungsvoll zu finden, wenn Jesus an dem Nachmittage starb, an welchem im Tempel die Passahlämmer geschlachtet wurden. Aber diese Beziehung stellt Johannes nicht her. Er nennt Tag und Stunde der jüdischen Zeitrechnung nicht beim Tode Jesu, sondern 19, 14, als Pilatus sich auf den Richterstuhl gesetzt hat. Es scheint ihm ein Anliegen zu sein, festzustellen, daß die Juden zur sechsten Stunde des Passahrüsttages ihren König verwarfen und seine Kreuzigung forderten. Jesus stand somit für Johannes in Beziehung zum Schriftwort vom Passahlamm, aber nicht zu dem Passah, das die Juden schlachten und essen. Diese Tatsache sollte nicht durch ein Passahmahl an Jesu letztem Abend verdunkelt werden. Das Abrücken vom Passah bedeutet also zwar kein Abrücken vom Alten Testament, aber wohl ein Abrücken vom Judentum, wie Johannes es kannte. Wer auf das Wesen der Sache sieht, wird Johannes darin recht geben. Der äußere Hergang der Ereignisse wird eben bei ihm schwerlich zu lernen sein. Und obwohl der johanneische Bericht als in sich gesetzlich unanstößig gelten kann, darf man fragen, ob es dem Verfasser klar war, daß Joseph von Arimathia und Nikodemus sich durch ihre Beschäftigung mit dem Leichnam Jesu (19, 38 ff.) unfähig machten, das Passah zu genießen, und daß bezweifelt werden konnte, ob sie dazu das gesetzliche Recht hatten, da sie doch nicht zu den Angehörigen Jesu gehörten, denen die Sorge für den Gestorbenen pflichtmäßig oblag.

XII. Vermeintliche Anstöße im synoptischen Bericht.

Daß bei den Synoptikern eine andere als die von ihnen selbst vertretene Ansetzung des Todestages Jesu im Hintergrund liege, wird daraus geschlossen, daß der Ruhetagscharakter dieses Tages als des ersten Tages des Festes der ungesäuerten Brote bei ihnen keine Berücksichtigung finde. Man hätte außerdem erwähnen können, daß Jesu Verhalten unmittelbar nach seinem letzten Mahle mit dem Passahgesetze nicht ohne weiteres

zu reimen ist. Die anstößig erscheinenden Einzelheiten der synoptischen Erzählung müssen deshalb der Reihe nach untersucht werden.

1. Der Gang nach Gethsemane.

Nach dem innerhalb Jerusalems abgehaltenen Passahmahle begab sich Jesus mit seinen Jüngern nach dem Orte Gethsemane am Fuße des Ölbergs (Mt. 26, 30, Mk. 14, 26, Lk. 22, 39, vgl. Joh. 18, 1)[1]. Daß es dabei noch volle Nacht war, folgt unzweifelhaft aus Mt. 26, 34, Mk. 14, 30, Lk. 22, 34, Joh. 18, 3. Nach der Tradition sollte das Passahmahl zur Stunde des Auszuges aus Ägypten (2 M. 12, 29), also zu Mitternacht beendet werden[2], obwohl nach dem Gesetz (2 M. 12, 10) die Zeit bis zum Morgen dafür offenstand. Auf diese Weise sollte das Gesetz umzäunt und der Mensch vor Übertretung geschützt werden[3]. Nun wird aber 2 M. 12, 22 verboten, in der Passahnacht aus dem Hause zu gehen. Diese Vorschrift hing zusammen mit dem Schutze vor dem Verderber, welchen die Israeliten in ihren mit dem Blut des Passah bezeichneten Häusern genossen. Die Tradition beschränkte diese Vorschrift deshalb mit Recht auf das Passah des Auszuges aus Ägypten[4]. Aber 5 M. 16, 7 wird bestimmt, daß der Ort des von Gott erwählten Heiligtums am Morgen nach dem Passah verlassen werden darf. Das will an sich nur sagen, daß Gott bei diesem Fest keinen längeren Aufenthalt beim Heiligtum fordert, als es eben für das Passah nötig ist. Das Gesetz von 2 M. 12, 16, 3 M. 23, 7, 4 M. 28, 18 bezeichnet im Gegensatz dazu den ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote als Ruhetag und scheint vorauszusetzen, daß innerhalb der ganzen Dauer des Festes kein Ortswechsel vorgenommen wird. Diesen Widerspruch hat die Tradition auf verschiedene Weise ausgeglichen. Man bezog entweder die Bestimmung von 5 M. 16, 7 kurzweg auf den Schlußtag des Festes, wie Targum Jeruschalmi I übersetzt: „Und du wendest dich am Morgen des Ausgangs des Festes und gehst in deine Stadt“[5]. Oder

---

[1] Über die Örtlichkeit s. Orte und Wege Jesu[2] 255 ff.

[2] Pes. X 9, Zeb. V 8, Siphre zu 5 M. 16, 6 (101b), Tg. Jer. I 5 M. 16, 6, vgl. PJB 1912, 132. Jubil. 49, 12 hält die Zeit bis 2 Uhr morgens für das Mahl offen.

[3] Mech. 6b, j. Ber. 3a (palästinische Mischna).

[4] Tos. Pes. VIII 14. 17.

[5] So auch Aben Esra zu 5 M. 16, 7, während Raschi an den zweiten Tag des Festes denkt.

man verstand das „Zelt", zu dem man sich begibt, von der Wohnung, in der man übernachtet, im Unterschied vom Ort des Passahmahles. Darauf scheint die Bestimmung zu beruhen: „Beim ägyptischen Passah geschieht das Übernachten am Ort des Essens, beim späteren Passah ißt man an einem Ort und übernachtet an einem andern"[1], obwohl nirgends der biblische Grund dafür angegeben wird. Eine dritte Meinung war — und diese ist die vorherrschende gewesen —, die Bestimmung beziehe sich auf das Übernachten (hebr. *līnā*) in der Stadt Jerusalem und gestatte, daß man sie am Morgen verlasse, was am ersten Feiertag eines Festes nur bedeuten kann, daß man sein Festquartier außerhalb der Mauern in der nächsten Umgebung der Stadt aufsucht. So verstand es Rabbi Jehuda, der es nur beim Nachpassah, dem die Pflicht des Übernachtens nicht gelte, für erlaubt hielt, daß jemand nachmittags im Tempel das Passah schlachte, dann aber nach Beth Page hinausgehe, um für seinen Vater die Totenklage abzuhalten[2]. Die Mehrheit würde diesen Ortswechsel auch für das Nachpassah nicht gestattet haben. Die Pflicht des Übernachtens haftete ihr an jedem Passah und wurde übrigens auch auf andere Opfer ausgedehnt[3].

Der zuletzt genannten Rechtsanschauung entsprach Jesus nicht, wenn er nach dem Passahmahl die Stadt Jerusalem verließ. Aber in anderen Fällen galt der Tradition Beth Page als rituell zu Jerusalem gehörig, was sogar auf das Passahessen angewandt wird[4]. Wahrscheinlich war es das Gewöhnliche, daß die außerhalb Jerusalems wohnhaften Festpilger nach dem Passahmahle in ihre Quartiere zurückkehrten. Die Schriftgelehrten werden das durch ideelle Ausdehnung des Gebietes des Heiligtums gerechtfertigt haben. Der gesunde Laienverstand sagte, das Gesetz von 5 M. 16, 7 rede doch nur von Rückkehr in die Heimat des Festpilgers, die am Morgen geschehe, und bestimme nicht, daß der Festpilger notwendig innerhalb der Stadtmauern übernachten müsse. Jesu Verständnis des Gesetes werden wir in dieser Richtung zu suchen haben. In jedem Falle überschritt er in jener Nacht die Sabbatsgrenze nicht, wie er getan haben würde, wenn er sich nach Bethanien begab. Denn das am Westfuße des Ölbergs gelegene Gethsemane lag innerhalb des erlaubten Bereiches (Apg. 1, 12). Er hat also sicherlich gemäß

---

[1] Tos. Pes. VIII 17. [2] Tos. Pes. VIII 8.

[3] Ebenda, b. Pes. 95b, Sukk. 47b, Siphre zu 5 M. 16, 7 (101b).

[4] b. Pes. 91a, vgl. Orte und Wege Jesu², 215.

seiner Überzeugung auch in jener letzten Nacht sich erwiesen als „unter das Gesetz getan“ (Gal. 4, 4).

Anders steht es mit dem Gang der zwei Jünger am ersten Wochentage (Lk. 24, 13), der kein Sabbat, aber auch kein Festtag mit Arbeitsverbot war, sondern als dritter Tag des Festes ein *ḥōl ham-mōʿēd*, ein „gemeiner Tag des Festes“.

2. Das Waffentragen.

Schon im Saale des Passahmahles stehen zwei Schwerter bereit, um Jesus gegen das Jes. 53, 12 ihm bestimmte Geschick zu verteidigen (Lk. 22, 38). Bei der Gefangennahme in der gleichen Nacht wird dann auch ein Schwert für ihn gezogen (Mt. 26, 51, Mk. 14, 47, Lk. 22, 50). Ebenso waren die von den Hohenpriestern gesandten Häscher mit Schwertern und Keulen bewaffnet (Mt. 26, 47. 55, Mk. 14, 43. 48, Lk. 22, 52). Die Nacht, von welcher dies berichtet wird, war aber die Nacht des mit Sonnenuntergang anhebenden 15. Nisan, dessen Sabbatscharakter nach 2 M. 12, 16, 3 M. 23, 7, 4 M. 28, 18 unzweifelhaft ist[1]. Nur die 2. M. 12, 16 ausgesprochene Erlaubnis der Speisebereitung unterschied die Festtagsruhe von der Sabbatsruhe[2].

Es handelt sich bei dem Waffentragen um das Neh. 13, 19 und Jubil. 50, 8 vertretene Verständnis des Arbeitsverbotes am Sabbat, wonach es das Tragen von Last ausschließe. Die Frage, ob eine Waffe als „Last“ zu betrachten sei, wurde in der Zeit der Makkabäer von frommen Juden bejaht und deshalb ihr Tragen am Sabbat als verboten erklärt. Nur zur Verteidigung glaubte man zur Waffe greifen zu dürfen[3]. Fortab galt es als jüdische Sitte, am Sabbat keine Waffen zu tragen[4]. Den Waffengebrauch zur Verteidigung begründete die Rechtstradition durch die auch sonst mit Berufung auf 3 M. 18, 5 geübte Verdrängung des Sabbatsgebots durch die Lebensrettung[5]. Bei Bedrohung des Lebens dürfen die Einwohner einer von Feinden angegriffenen Stadt, aber auch andere, die ihnen helfen wollen, am Sabbat zur Waffe greifen. An der Grenze würde auch bloße Raub-

---

[1] Vgl. Mech. 9b, Siphre 54b. [2] Mech. 9b f.

[3] 1 Makk. 2, 41, Jos., Antt. XII 6, 2, XIII 1, 3, XIV 4, 2, XVIII 9, 2, Jubil. 50, 12, vgl. Schürer, Gesch. II⁴ 560. Daß die Juden von den Römern nicht zum Kriegsdienst herangezogen wurden (Antt. XIV 10, 6), wird indes nicht durch ihre Auffassung des Sabbatsgesetzes begründet.

[4] Agatharchides nach Jos., c. Ap. 2, 22.

[5] Tos. Sabb. XV 11, j. Sabb. 14d, 15a, b. Jom. 84b.

absicht der Gegner es rechtfertigen[1]. Auch der Verfolgte kann zur Lebensrettung das Sabbatsgebot verletzen. Ohne solche Rechtfertigung wäre das Tragen von Schwert, Bogen, Schild, Stange und Lanze am Sabbat eine Handlung, die, wenn versehentlich begangen, durch ein Sündopfer zu sühnen ist (3 M. 4, 27; 4 M. 15, 27)[2]. Bei böswilliger Absicht zieht sie göttliche Ausrottung nach sich (4 M. 15, 30 f.) und wird, wenn sie vor Zeugen und nach Verwarnung geschah, mit Steinigung bestraft[3]. Doch verhandelt man darüber, ob nicht Waffen ein Schmuck seien, der also zur Kleidung gerechnet werden muß[4]. Der Mischnaausleger Bartinora hält es für selbstverständlich, daß man zum Zweck des Krieges am Sabbat Waffen tragen dürfe, wahrscheinlich, weil sie ihm zur Kleidung des Soldaten gehören. Das sind die dem pharisäisch gerichteten Juden von der Rechtstradition gegebenen Richtlinien. Das Gesetz schweigt darüber, und die alttestamentliche Geschichtserzählung läßt nirgends durchblicken, daß die Israeliten am Sabbat ihre Feinde nicht angegriffen und ihre Waffen abgelegt hätten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die sadduzäisch gerichteten Hohenpriester es für gesetzwidrig gehalten hätten, wenn jemand im Dienst der öffentlichen Ordnung Waffen trug, die dann doch keine „Last" bedeuteten und übrigens auch nicht zum Angriff bestimmt waren, sondern zur Abwehr bei etwaigem Widerstand gegen den auszurichtenden Auftrag. Waffen werden galiläische Festpilger ebenso, wie sie es heutzutage tun würden, zur Kleidung gerechnet haben und hätten pharisäischem Befremden darüber entgegenhalten können, daß in solchen Zeiten Lebensgefahr dies am Festtag ebenso notwendig mache wie sonst. Schließlich mußten doch auch Krieger am Sabbat ihre Waffen zur Hand haben, wenn die Erlaubnis des Verteidigungskampfes nicht zwecklos werden sollte. Ein Schriftgelehrter würde bei der Erzählung von der Gefangennahme Jesu darauf aufmerksam gemacht haben, daß das Erfordernis der Stunde das Waffentragen der Häscher rechtfertigte, und daß Petrus nicht gegen das Gesetz handelte, wenn er zur Rettung seines Meisters das Schwert zog. Von den Evangelisten werden wir nicht erwarten, daß sie derartige gesetzliche Bedenken selbst hegten oder bei ihren Lesern vorauszusetzen hatten.

---

[1] Tos. Er. III 5. 8, j. Er. 21d, b. Erub. 45a. [2] Sabb. VI 4.

[3] Sanh. VII 8, Ker. I 1. 2, Tos. Sabb. II 9, b. Sabb. 4a, Mech. zu 2 M. 31, 14 (104a).

[4] Sabb. VI 4.

3. Die Gerichtssitzung.

Als wichtigstes Bedenken gegen die synoptische Ansetzung des Todestages Jesu ist erschienen, daß an einem mit Arbeitsverbot ausgestatteten Festtage nachts ein Verhör (Mt. 26, 57, Mk. 14, 53), morgens eine Gerichtssitzung statthatte (Mt. 27, 1, Mk. 15, 1, Lk. 22, 66), welche das Todesurteil über Jesus aussprach. Der Sabbatschänder wird 4 M. 15, 33 anscheinend am Sabbat vor die Volksgemeinde gebracht, die ihn auch abgeurteilt haben würde, wenn der göttliche Wille darüber schon klar gewesen wäre. Nur das rabbinische Recht verbietet, am Festtage zu richten[1], doch nicht ohne die Bemerkung, daß dies zu den erlaubten Handlungen gehöre, die nur von den Schriftgelehrten verboten werden. Nach Schürer[2] hätte Augustus die Juden von der Verpflichtung befreit, am Sabbat vor Gericht zu erscheinen. Aber es handelt sich da nur um Eingehung von Bürgschaften an diesem Tage[3], also um eine Handlung, welche die Juden als ein Geldgeschäft betrachteten. Daraus ist also nichts für das Richten am Festtage zu schließen. Es gilt jedenfalls als erlaubt, am Sabbat Theater und Zirkus zu besuchen, um öffentliche Angelegenheiten wahrzunehmen[4]. Den aufsätzigen Rechtslehrer soll man sogar am Festtage hinrichten[5]. Selbst Übertretungen des geschriebenen Gesetzes sind erlaubt, wenn es die Stunde fordert[6].

Der Fall lag hier so, daß der Verrat des Judas zu unerwarteter, aber willkommener Zeit, weil kein Aufsehen dabei erfolgen konnte, Jesus dem Hohenpriester in die Hände lieferte. Es galt nun möglichst rasch zu handeln, damit er den Römern übergeben sein konnte, ehe seine Anhänger sich zusammenscharten. Daß Jesus selbst seinen Freunden die Hände binden werde (Mt. 26, 52 ff., Lk. 22, 51, Joh. 18, 11), war nicht vorauszusehen. Über die Notwendigkeit der Tötung Jesu hatte man sich schon früher verständigt (Mt. 26, 3 ff., Mk. 14, 1 f., Lk. 20, 19; 22, 2). Dabei hatte man ursprünglich den entscheidenden Schritt über das Fest hinaus vertagt (Mt. 26, 5, Mk. 14, 2), nicht, weil man am Fest nicht verurteilen könne, sondern um Aufsehen zu vermeiden. Dieser Teil des Beschlusses war durch den Verrat des Judas hinfällig geworden. Dann war das vorher Beschlossene nur eben auszuführen. Wenn die Sitzungen, die zu diesem Ende

[1] Bez. V 2. [2] Geschichte II[4] 263. [3] Jos. Antt. XVI 6, 2. 4.
[4] b. Keth. 5a. [5] Sanh. XI 4, vgl. Siphre zu 5 M. 17, 13 (105a).
[6] j. Chag. 78a.

zu ungewöhnlicher Zeit statthatten, nicht allen Regeln des juristischen Gebrauches entsprachen, vielleicht in den Evangelien sogar als offizielle Sitzungen nicht hätten bezeichnet werden dürfen, war kein nachträglicher Widerspruch zu erwarten. Die Zwirnsfäden des rabbinischen Rechts wären einem Kaiphas kein Hindernis gewesen auszuführen, was das Interesse des Volkes und der Religion zu fordern schien. Wie sollten sie die Verfasser der Evangelien beschäftigen?

Sollte das traditionelle Recht hier geltend gewesen sein, so würde auch mit der Vordatierung der von den Synoptikern erzählten Ereignisse um einen Tag nichts gebessert werden. Denn es verbietet nicht nur nächtliche Todesurteile, sondern auch Todesurteile am ersten Tage der Verhandlung und deshalb Gerichtssitzungen über todeswürdige Vergehen am Tage vor Sabbat oder Festtag[1]. Nur das Johannesevangelium wäre unanstößig, weil es Hannas und Kaiphas rein persönlich verfügen und der Übergabe an Pilatus keine jüdische Verurteilung vorausgehen läßt, welche 18, 31 ausdrücklich abgelehnt wird.

Im Grunde könnte auch die Hinrichtung Jesu am Festtage als verbotene Handlung gelten, da sie doch von den Juden veranlaßt, wenn auch nicht ausgeführt wird. Jubil. 50, 12 gehört das Töten zu den am Sabbat verbotenen Handlungen. Bei der Erörterung des Rechtssatzes, daß eine Verhandlung über ein todeswürdiges Vergehen nicht am Tage vor Sabbat oder Festtag stattfinden dürfe, wird kein Nachdruck darauf gelegt, daß die Verurteilung am Sabbat oder Festtag verboten sei, sondern nur betont, daß die Vollstreckung, welche dem Urteil am gleichen Tag zu folgen hat[2], nicht den Ruhetag außer kraft setzen könne. Das Verbot einer Hinrichtung am Sabbat wird dabei künstlich daraus hergeleitet, daß sowohl im Sabbatsgebot 2 M. 35, 2 als in einem Wort von der Rechtssatzung 4 M. 35, 29 der Ausdruck „in euren Wohnungen“ vorkommt, und daraus, daß am Sabbat nach 2 M. 35, 3 kein „Brand“ erlaubt ist, weshalb auch die Hinrichtungsart der Verbrennung und mit ihr alle anderen Hinrichtungsarten zu den am Sabbat verbotenen Handlungen gehören[3]. Dabei zeigt sich aufs neue, auf wie schwachen Grundlagen das Recht der Schriftgelehrten beruht, welches für Kaiphas

---

[1] Sanh. IV 1.

[2] Ein Hinausschieben der Vollstreckung wäre *ʿinnūj had-dīn* „Kränkung des Rechts“, weil es die Qual des Verbrechers vergrößert, Sanh. XI 4, j. Sanh. 22b, b. Sanh. 35a, Ab. V 8.

[3] j. Sanh. 22b, b. Sanh. 35b, Mech. zu 2 M. 21, 14 (80b); 35, 3 (105a).

maßgebend gewesen sein soll, und wie bedenklich es ist, darauf für die Beurteilung der evangelischen Geschichte wichtige Entscheidungen zu bauen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß selbst das traditionelle Recht wie sonst in ähnlichen Fällen Kaiphas nur gelobt hätte, daß er energische Schritte tat, um den Gegner von Gesetz und Tempel zu beseitigen. Der große Rechtslehrer Schimʿon ben Schetach ließ achtzig Zauberinnen henken, obwohl nach dem Rechte nur zwei an einem Tage zu richten wären und Frauen überhaupt nicht gehenkt werden sollten [1]. Das schien erstaunlich. Aber „die Stunde erforderte es“ [2]. Einen, der am Sabbat zu Pferde saß [3], ließ ein Gerichtshof steinigen, ein anderer, der unter einem Feigenbaum zu seiner eigenen Frau gekommen war, wurde gegeißelt, „nicht, weil er es verdient hätte, sondern weil die Stunde es so forderte“ [4].

4. Das Kommen vom Felde.

Markus (15, 21) und Lukas (23, 26) erzählen, daß Simon von Kyrene „vom Felde“ kam, als man ihm Jesu Kreuz auflegte. Man hat daraus auf Feldarbeit geschlossen. Wenn dies zuträfe, hätte er eine am Festtag vom Gesetz verbotene Handlung getan. Selbst ein bloßes Begehen des Feldes, um nach seinem Bedarf zu sehen, galt als bedenklich [5]. Bei Erörterung der Zeit des abendlichen Schemaʿ wird einmal von dem Menschen geredet, der abends „vom Felde kommt“, und ihm empfohlen, ehe er nach Hause geht, um zu essen, in der Synagoge seiner religiösen Pflicht zu genügen [6]. Da kann, aber muß nicht an Feldarbeit gedacht sein. Bei Simon von Kyrene handelt es sich aber nicht um den Abend, sondern um die Zeit vor neun Uhr vormittags (vgl. Mk. 15, 25), in welcher niemand von der Feldarbeit heimkommt. Der Ausdruck wird für Markus nur besagen, daß er von außerhalb der Stadt kam und daß der Zug mit dem zu Kreuzigenden auf ihn traf. Die emmauntischen Jünger gehen Mk. 16, 12 „aufs Feld“. Wer „auf dem Felde“, also draußen ist, soll, wenn das Gericht kommt, nicht nach seinen Kleidern, also nach Hause gehen (Mk. 13, 16). Das „Feld“ (*sāde*) ist auch

---

[1] Sanh. VI 3. [2] j. Sanh. 23c.

[3] Das Reiten am Sabbat ist nur rabbinisch verboten, Bez. V 2.

[4] b. Sanh. 46a.

[5] b. Erub. 38b (Barajta). Maimonides, H. Sabbat 24, 2, begründet es durch Jes. 58, 13. Auch Jubil. 50, 12 ist das Besorgen des Grundstücks verboten.

[6] b. Ber. 4b.

im Hebräischen oft das „freie Land“ oder „Gefilde“, so 1 M. 24, 63; 27, 3; Jes. 40, 6; 55, 12[1]. Vom Targum wird es 1 M. 3, 1; 6, 14 mit *bārā* „draußen“ wiedergegeben. Im galiläischen Aramäisch käme auch *ṭūrā* in Frage, das neben seiner Hauptbedeutung „Berg“ auch „Feld“ heißt[2]. Es bleibt unbekannt, weshalb Simon so zeitig am Vormittag von draußen kam, aber möglich war, daß er wie Jesus selbst außerhalb der Stadtmauern wohnte und am ersten Feiertag um die neunte Stunde in den Tempel gehen wollte, um zu beten (Apg. 3, 1.)

5. Die Bestattung.

Wenn Jesu letztes Mahl ein Passahmahl war, starb er am Nachmittag des 15. Nisan. War dieser erste Tag des Passahfestes ein Freitag, wie die synoptische Überlieferung mit Johannes voraussetzt, so folgte ein Tag mit gesetzlichem Arbeitsverbot dem andern. Die Synoptiker heben hervor, daß die Bestattung noch vor dem Sabbat geschah (Mk. 15, 42, Lk. 23, 54, vgl. Mt. 27, 62), und daß man wegen des Sabbats die übliche Salbung des Leichnams verschoben habe (Lk. 23, 56, vgl. Mk. 16, 1). Matthäus schweigt von der Salbung und läßt die Frauen nach dem Sabbat nur zur Besichtigung des Grabes gehen, weil es obrigkeitlich versiegelt und also für sie nicht zugänglich ist (Mt. 28, 1, vgl. 27, 66). Das Leichentuch wurde noch vor dem Sabbat gekauft (Mk. 15, 46), die Spezereien nach dem Sabbat (Mk. 16, 1), während sie nach Lk. 23, 56; 24, 1 vielleicht noch vor dem Sabbat bereitet, jedenfalls erst nach dem Sabbat zum Grabe gebracht werden. Daß für den Rüsttag des Sabbats in diesem Fall ebenfalls ein Arbeitsverbot bestand, scheint den Erzählern nicht gegenwärtig zu sein.

Es wird nötig sein, sich die Stellung des jüdischen Rechts zur Bestattung an einem Tage mit Ruhegebot zu vergegenwärtigen. Vorauszuschicken ist, daß die Temperatur Palästinas eine rasche Bestattung fordert. Die Regel ist die Bestattung am Todestag, wenn der Tod morgens oder nachts statthatte, am folgenden Tage, wenn er nachmittags oder abends eintrat. Das Gesetz sagt nirgends ausdrücklich, daß man am Sabbat nicht begraben dürfe, es wird aber voraussetzen, daß für den am Sabbat Gestorbenen jedenfalls nicht am Sabbat ein Grab gegraben wird, während es denkbar wäre, daß man ihn hätte

---

[1] S. auch j. Sabb. 3[b], Kil. 31[c], Ter. 46[a].

[2] j. Kil. 31[c], Ter. 46[a], Sabb. 3[b, d]. Taan. 64[b]f., 66[d].

in ein fertiges Grab legen dürfen, weil das Trageverbot für den Sabbat (s. o.) doch wohl eine spätere Verschärfung ist. Dem Traditionsrecht, dem das Trageverbot feststeht, gilt eine Bestattung am Sabbat in jedem Fall als verboten. Man darf am Leichnam nicht einmal ein Glied bewegen[1]. Selbst wegen des toten Königs David durfte man den Sabbat nicht brechen, während die Erhaltung des Lebens eines eintägigen Kindes den Sabbat verdrängt[2]. Man darf aber am Sabbat die Bestattung vorbereiten, indem man den Toten wäscht und salbt, vorausgesetzt, daß man nichts an ihm bewegt. Auch andere Geschäfte durfte man für ihn ausführen[3]. Darunter versteht man die Vorsorge für Sarg und Leichentücher (*takhrīkhīn*). Ihretwegen war es erlaubt, abends bis zur Sabbatsgrenze zu gehen[4]. Man durfte sogar ihren Kauf vorbereiten, indem man über den Kaufladen und den ungefähren Preis bestimmt. Nur darf es am Sabbat nicht zum Abschluß des Kaufes mit Erwähnung der wirklichen Kaufsumme kommen[5]. Völlig ausgeschlossen ist, daß ein Jude am Sabbat oder Festtag ein Grab gräbt. Nicht einmal ein Nichtjude durfte das für einen Juden tun[6]. Aber ein Jude kann fertige Grabplätze in einer Felsenkammer für die Bestattung in Ordnung stellen[7]. Auf diese Weise kann am Sabbat oder Festtage alles soweit gefördert werden, daß sogleich nach Sonnenuntergang die Bestattung geschehen kann.

Gehäufte Schwierigkeiten entstehen, wenn zwei Tage mit Arbeitsverbot aufeinanderfolgen. Die Leiche kann nicht wohl so lange liegen, und das oft nur aus einem Raum bestehende Haus des Orients erlaubt keine Verwahrung in einem eigenen Zimmer. Besäße man ein Obergemach (Apg. 9, 39), so dürfte man den Toten nicht dorthin tragen. Nur einmal wird der Fall erwähnt, daß ein Sabbat auf einen Festtag folgt. Da wird von Jochanan empfohlen, die Sorge für den Toten Nichtjuden zu übertragen[8]. Damit meint er vielleicht die ganze Vorbereitung und Ausführung der Bestattung. Die spätere Rechtspraxis nimmt an, daß sich dies nur auf die Anfertigung von Sarg und Grab beziehe, während die Juden selbst die Leiche waschen,

---

[1] Sabb. XXIII 5. [2] b. Sabb. 151b, Rut R. 3 (10a).
[3] Sabb. XIII 4. 5. [4] Tos. Sabb. XVII 13, j. Ber. 5d, b. Sabb. 151a.
[5] Tos. Sabb. XVII 13, b. Sabb. 151a.
[6] Sabb. XXIII 4, Tos. Sabb. XVII 15 (s. die Lesarten der Anmerkungen). Doch durfte ein Nichtjude das Grab durch Vorlegen des Türsteins verschließen, j. Mo. k. 82a.
[7] Mo. k. I 6. [8] b. Sabb. 139a f.

ankleiden und bestatten[1]. Nirgends findet sich erwähnt, wie man sich verhielt, wenn es keine dazu willigen Nichtjuden gab. Aber da auch die Verwendung von Nichtjuden eine Beiseitesetzung des Rechtes ist und die spätere Praxis den Juden die Bestattung selbst erlaubt, spricht alles dafür, daß — jüdisch ausgedrückt — die pflichtmäßige Sorge für den Toten das Ruhegebot verdrängte und man in jedem Fall die Bestattung ausführte, wenn ein fertiges Grab zur Verfügung stand. Es würde auch begreiflich sein, daß in solchem Fall der Festtag, der ohnehin ein beschränktes Arbeitsverbot hat, hinter dem Sabbat zurückstand, und daß er also dem Sabbat gegenüber für die Ausführung der Bestattung zum Arbeitstage wurde, während man die Sabbatsruhe streng aufrecht erhielt. Man könnte sogar anführen, daß nach 5 M. 16, 7 der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote kein Ruhetag ist, sondern zur Wanderung nach der Heimat benutzt werden darf. Die Tradition hatte wohl diese Bestimmung schon längst mit dem nichtdeuteronomischen Gesetze ausgeglichen (s. unter XII 1).

Mit einer solchen Rechtsanschauung steht das von der Bestattung Jesu Erzählte im Einklang. Selbst das Traditionsrecht würde dagegen nichts Entscheidendes einzuwenden haben, wenn der Kauf des Leintuchs bei Markus in gesetzmäßiger Form ausgeführt wurde. Man sollte auch den Evangelisten nicht ohne Beweis zur Last legen, daß sie einen älteren Bericht, der keinen Festtag voraussetzte, in ihre neue zeitliche Ordnung umgesetzt hätten, ohne zu merken, daß hier Schwierigkeiten vorlagen, die zum mindesten durch ein erklärendes und entschuldigendes Wort für die Leser in das rechte Licht zu rücken waren. Sie haben aber in Wirklichkeit weder selbst Schwierigkeiten empfunden, noch bei ihren Lesern solche vorausgesetzt. Der damalige allgemeine Rechtsbrauch, wenn auch vielleicht nicht in allen Punkten die Rechtstheorie der Schriftgelehrten, war nach ihrer Überzeugung nicht verletzt.

Das Urteil über Jesu Bestattung müßte aber auch in Rechnung ziehen, daß es sich dabei um einen besonderen Rechtsfall handelte. Ein Gehenkter muß nach 5 M. 21, 23 noch vor Nacht begraben werden, damit das Land durch ihn nicht länger entweiht werde. Daran erinnert wohl Joh. 19, 31, obgleich aus der Rücksicht auf die Heiligkeit des Landes Gottes eine Rücksicht auf den Sabbat gemacht wird, vielleicht weil es Johannes wider-

[1] Schulchan Aruch, Orach Chajjim § 526.

strebte, hier die wirkliche Begründung des Gesetzes zu erwähnen. Das jüdische Recht setzt zwar voraus, daß jemand am Festtage hingerichtet werden kann (s. o.), sagt jedoch nichts über sein Begräbnis. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß es erklärt hätte, wenn schon jemand am Festtage gehenkt werde, sei er notwendig noch am gleichen Tage zu bestatten, und zwar um so mehr, wenn ein Sabbat auf den Festtag folgt. Das Verbot, den Gehenkten nicht am Holz übernachten zu lassen, und das Gebot, ihn zu bestatten[1], hätten hier sicher das Arbeitsverbot des Festtags verdrängt. Daß für Jesus ein fertiges Grab in der Nähe (Joh. 19, 42) zur Verfügung stand, erleichterte die Ausführung. Ein Sarg, der auch heutzutage in Palästina nur zum Tragen der Leiche bis zum Grabe benutzt wird, war bei einem Felsengrab vollends überflüssig. Nur das Leichentuch hat man, weil der Gekreuzigte der Kleider beraubt war, nicht entbehren wollen (Mt. 27, 59, Mk. 15, 46, Lk. 23, 53, Joh. 19, 40). Dies mußte man also zur Bestattung mitbringen. Daß Markus es kaufen läßt, kann ein Irrtum des Erzählers sein.

Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß Markus der Ruhecharakter des ersten Festtags nicht bekannt war, oder daß er nicht im klaren gewesen ist, wann dieser Festtag endete. Mk. 14, 12 (ähnlich Lk. 22, 7) wird das Passahmahl vorbereitet „am ersten Tage der ungesäuerten Brote, als man das Passah schlachtete“. Mt. 26, 17 fehlt der Nebensatz, aber auch so bleibt der Ausdruck im höchsten Grade befremdlich. Kein irgendwie gesetzeskundiger Jude hätte vom ersten Feiertage geredet, wo es sich um den Rüsttag des Festes handelte. Nur von Nichtjuden ist denkbar, daß sie den Tag des Passahschlachtens mit der Nacht des Passahmahles als ersten Feiertag zusammenfaßten[2]. Als ich Franz Delitzsch's Hebräisches Neues Testament herausgab, empfand ich lebhaft, wie peinlich es ist, daß der Übersetzer solche Dinge, die hebräisch besonders auffallen, nicht beseitigen darf. Sollte den Synoptikern der Todestag

---

[1] Vgl. Siphre zu 5 M. 21, 23 (114b), Sanh. VI 4.

[2] So klingt es sogar bei Josephus, der Antt. III 10, 5, vgl. II 14, 6 das Passah am 14. Nisan scheinbar auch essen und im Einklang mit dem Wortlaut von 2 M. 12, 6. 14ff. das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote auf diese gesamte Feier folgen läßt. Die Verwirrung vermehrte, daß man damals das Fest der ungesäuerten Brote selbst schlechtweg Passah nannte, Antt. XIV 2, 1; XVII 9, 3, XVIII 2, 2, Bell. Jud. II 1, 3, VI 9, 3, Lk. 22, 1, Pes. IX 5, Tos. Pes. VIII 21, Schek. III 1, vgl. Ned. VIII 2. 5, j. Ned. 44a, Sanh. 21b, Tg. Jer. I 2 M. 34, 25, 3 M. 23, 15.

Jesu der zweite Tag der ungesäuerten Brote, also ein Halbfeiertag ohne Arbeitsverbot, gewesen sein?

Nur in einem Punkte steht Jesu Bestattung in unlösbarem Zwiespalt mit dem jüdischen Recht. Die Hingerichteten sollen in besonderen Begräbnisplätzen des Gerichts, nicht im Familiengrab bestattet werden, und zwar Geköpfte und Erwürgte für sich und Gesteinigte und Verbrannte für sich[1]. Sowenig Gerechte und Gottlose zusammen begraben werden, sowenig sollen auch leichte und schwere Verbrecher im Tode vereinigt sein[2]. Mit Hingerichteten soll man sich gar nicht befassen[3]. Joseph legt Jesus in ein Felsengrab, das er wohl für sich selbst vorbereitet hatte (Mt. 27, 60, Lk. 23, 53, Joh. 19, 41). Das bedeutete, daß er ihm kein Gottloser war. Damit hat Joseph gegen die Hinrichtung Einspruch erhoben, aber zugleich den äußeren Hergang der Erfüllung in Widerspruch gesetzt zu dem Prophetenwort Jes. 53, 9, wonach Gottes Knecht noch bei seiner Bestattung verkannt und wie ein Gottloser behandelt wird. Aber dieser äußere Hergang ändert nichts an der Tatsache, daß diese ehrenvolle Bestattung nach der Überzeugung der jüdischen Regierung jener Zeit einem Verbrecher galt.

XIII. Jesu letztes Mahl als Passahmahl.

Nach allem Bisherigen läßt die synoptische Erzählung, so sorglos sie auch über Punkte hinweggeht, die dem pharisäischen Judentum bedenklich scheinen konnten, sich mit ihren Zeitangaben sehr wohl vereinigen. Wer auch sonst Veranlassung findet, ihre Darstellung gegenüber der johanneischen als die den erzählten Worten und Tatsachen näherstehende anzuerkennen, wird nicht umhin können, ihr auch in bezug auf Zeit und Charakter des letzten Mahles Jesu den Vorzug zu geben. Gerade weil die Worte Jesu zu Brot und Wein des Mahles nicht notwendig auf ein Passahmahl führen, konnten sie nicht veranlassen, daß man das Mahl nachträglich in ein Passahmahl verwandelte und die Erzählung mit Einzelheiten ausstattete, die damit zusammenhängen. Und hätte man Jesu Bild absichtlich oder unabsichtlich jüdisch umgezeichnet, wäre es ein leichtes gewesen, eine engere Beziehung zum Passahlamm in Wort und Handlung Jesu herzustellen. Daß dies nicht geschehen ist, beweist die Unbefangenheit der Berichterstattung, die wir der johanneischen

---

[1] Sanh. VI 5. [2] b. Sanh. 47a, j. Sanh. 23d. [3] Sem. II 7.

vorziehen. Aber selbst wenn die Darstellung der Synoptiker, die bei Lukas durch ein auf das Passah bezügliches Wort Jesu (22, 15) gesteigert ist, auf einem Irrtum beruhte, bliebe es eine Aufgabe zu zeigen, wie die von ihnen vertretene Überlieferung sich Jesu letztes Mahl vorstellte.

1. Die Vorbereitungen.

Daß Jesu letztes Mahl als Passahmahl vorbereitet werden soll, sagt Jesus ausdrücklich (Mt. 26, 18, Mk. 14, 14, Lk. 22, 11). Damit hängt es zusammen, daß es nicht im gewöhnlichen Quartier Jesu abgehalten werden soll, sondern in der „Stadt" (Mt. 26, 18, Mk. 14, 13, Lk. 22, 10), also in Jerusalem. Das stimmt mit der Vorschrift überein, daß das Passah nach 5 M. 16, 7 an dem von Gott erwählten Ort stattfinden soll. Ursprünglich hatte man dies Mahl im Vorhofe des Tempels abgehalten (2 Chr. 35, 13, Jubil. 49, 16f.). Dann aber, als die Menge der Opfertiere sich häufte — 256600[1], nach anderer Überlieferung[2] 1200000 Passahlämmer soll man gezählt haben —, fehlte es an Platz für die Menge der Speisenden. Streit und Unordnungen anderer Art, die bei Opfermahlen mit Weingenuß unvermeidlich waren, sind außerdem gewiß die Veranlassung gewesen, daß man sich darauf besann, daß im Gesetz doch das Mahl nicht an das Heiligtum gebunden sei. So bezog man die Vorschrift auf ganz Jerusalem[3] und bezeichnete den Platz innerhalb seiner Mauern (aber außerhalb des äußersten Hofes des Tempels), den man dem Israelitenlager des Wüstenzuges gleichsetzte, als den Ort des Passahmahles wie aller Opfermahle von Heiligtümern niederen Grades (hebr. *ḳodāschīm ḳallīm*)[4].

Von einem Hauseigentümer in der Stadt wird Mt. 26, 18, Mk. 14, 14, Lk. 22, 11 angenommen, daß er ohne weiteres bereit sein werde, einen für das Passahmahl geeigneten Raum herzugeben. Das erinnert an die jüdische Rechtstradition, daß die Häuser Jerusalems Gemeinbesitz des Volkes sind und deshalb nicht für Geld vermietet werden dürfen[5]. Verkauf der Häuser war erlaubt, aber nicht Verkauf der Grundstücke[6]. Selbst für

---

[1] Jos., Bell. Jud. VI 9, 3.
[2] Tos. Pes. IV 3.
[3] Kel. I 8, Zeb. V 8, Makk. III 3, Siphre Nu. 69 (18a).
[4] Bem. R. 7 (36b), Tos. Kel. Bab. k. I 12, b. Seb. 116b, Siphre Nu. 1 (1b), vgl. PJB 1909, 33.
[5] Tos. Maas. sch. I 12, b. Meg. 26a, vgl. über das Recht der Stämme an Jerusalem Dalman in Graf Baudissin-Festschrift 116.
[6] Ab. d. R. N. 35.

Klinen und Polster soll keine Miete genommen werden, nur mit den Fellen der Opfertiere leisteten die Gäste Entgelt. Niemals soll jemand vergeblich nach einem Backofen (*tannūr*) zum Braten des Passahlamms oder nach einem Lager für die Nacht gesucht haben[1]. Niemals sagte jemand: „Der Raum ist mir zu eng zum Übernachten in Jerusalem“[2]. Es scheint, als habe die Freihaltung von Räumen für die Festpilger als Servitut an den Grundstücken Jerusalems gehaftet. Dann würde die Willigkeit des von Jesu Jüngern angegangenen Hausbesitzers selbstverständlich sein und das Wunderbare nur darin liegen, daß sie einen trafen, der noch einen freien Raum zur Verfügung hatte.

Nach Mk. 14, 15, Lk. 22, 12 soll der für das Passahmahl hergegebene Raum auch dafür durch Polster besonders hergerichtet (*στρώμενον*) sein. In der Tat konnte nicht jeder Raum dazu dienen. Das Gesetz sagt zwar 2 M. 12, 11, daß die Israeliten das Passah eilig essen sollen, mit gegürtetem Gewand, mit Stäben in der Hand und Sandalen an den Füßen, das heißt, zu raschem Aufbruch für weite Wanderung bereit. Aber diese Bestimmung galt nur „für jene Zeit“, d. h. für Ägypten, aber nicht „für alle Geschlechter“ (*ledārajjā*)[3]. Darin weichen die Juden von den Samaritanern ab, die noch immer ohne feierliches Mahl, wie zur Reise fertig, das Passahfleisch eilig herunterschlingen[4]. Bei den Juden stand es im Gegensatz dazu fest, daß das Essen des Passah die vollen Formen eines Festmahls haben müsse, zu dem Freie, nicht Sklaven sich vereinigen. Der Unfreie ißt stehend, der Israelit zeigt durch liegende Stellung beim Passahmahle, daß sein Volk von der ägyptischen Knechtschaft zur Freiheit gelangt ist[5]. Auch der Ärmste hat die Pflicht, das Passah in dieser Stellung, weder stehend noch sitzend, zu sich zu nehmen[6].

Für das Liegen beim Essen hatte das Späthebräische den Ausdruck *hēsēb* „eine Runde machen“[7]. Die Tischgenossen hießen dann *mesubbīn* „zur Runde Vereinigte“[8]. In den Targumen findet sich für das Liegen zum Mahle das *nēsēb* gleichbedeutende

---

[1] Ebenda, b. Meg. 26a. [2] Ab. V 5.

[3] Tg. Jer. I 2 M. 12, 11 gemäß Pes. IX 5, Mech. 7a f., Siphre Dt. 130 (101a).

[4] Linder, PJB 1912, 119, Dalman, ebenda 129, Whiting, Samaritanernas Påskfest 42f.

[5] j. Pes. 37b. [6] Pes. X 1.

[7] Pes. X 1, Ber. VI 6, Tos. Ber. V 21, Koh. R. 7, 12 (105b), vielleicht schon 1 Sam. 16, 11, wo *nāsēb* für *nāsōb* zu lesen.

[8] j. Ber. 10a, Pes. 37b.

asḥar oder sein Reflexiv *isteḥar* [1]. Im Sprachgebrauch des galiläischen Aramäisch entspricht *reba‛* „sich lagern" [2]. In einem Gleichnis verlangt der König, daß jeder seiner Gäste mitbringe, worauf er bei seinem Mahle liegen will (*‛al mā dejirba‛*) [3]. Dies Wort wendet auch das Pal. Evangel. Lk. 22, 14 und anderwärts an, während Peschito *istemēkh* „sich stützen" dafür setzt [4]. Der für das Lagern zum Mahle hergerichtete Raum hieß targumisch *bēt asḥārūtā* „Ort der Tafelrunde" [5], und die Tafelrunde selbst selbst *asḥārūtā* [6]. Im täglichen Leben brauchte man in Palästina die griechische Bezeichnung *τρικλίνιον*, aramaisiert *ṭriḳlīn* [7], also deutsch das „Dreilager". Von einem solchen Raume setzte das Gesetz voraus, daß er zehn Ellen, also etwa 5 m lang, breit und hoch sei [8], wobei die Höhe erstaunlich ist, obwohl man im Orient luftiger Räume bedarf.

Als ich in Jerusalem bei südarabischen Juden am Passahmahl teilnahm, waren die Polster für die Tischgäste nach der gewöhnlichen Sitte des Orients auf dem Boden ausgebreitet. Aber die jüdische Tradition setzt voraus, daß man sie ehedem auf hölzerne Gestelle legte. Denn man „stieg" zum feierlichen Mahl „hinauf" (hebr. *‛ālā*) [9], nachdem man sich vorher schon im Speisezimmer versammelt hatte. Erwähnt wird auch der Tisch, auf welchem die Speisen standen [10] und die Speisereste liegenblieben. Man redete deshalb vom Essen am Tische (hebr. *ākhal ‛al schulḥān* [11], aram. *akhal ‛al pāṭūrā* [12]). Unter dem Tisch können heruntergefallene Brocken (hebr. *pērūrīn*) aufgelesen werden [13]. In Petra wird diese Mahlsitte veranschaulicht durch in den Felsen gehauene Triklinien und Stibadien, bei denen der eckig oder rund hufeisenförmig angeordnete Liegeplatz bis 90 cm über den Boden erhöht und meist in der Richtung der Füße etwas abgedacht ist. An der Kopfseite, also nach innen zu, läuft um den Liegeplatz ein etwas ver-

---

[1] Onk. 1 M. 37, 25; 43, 33; 2 M. 32, 6, Tg. 1 K. 10, 5.

[2] j. Ber. 12b, Taan. 66a.

[3] Koh. R. 3, 9 (82b).

[4] Dem entspricht syr. *semākhā* für *συμπόσιον* Mk. 6, 39 Pesch., das in Petra in derselben Bedeutung vorkommt, Dalman, Petra 61.

[5] Tg. 1 Sam. 9, 13f. 19. 25.

[6] Tg. 1 Sam. 9, 22, 1 K. 10, 5.

[7] j. R. h. S. 59b, Vaj. R. 16 (41b).

[8] Bab. b. VI 4.

[9] Tos. Ber. IV 8, V 20, Koh. R. 7, 12 (105b).

[10] Tos. Sabb. XVI 6, Pes. V 3, b. Pes. 100b.

[11] Ab. III 3.

[12] Vaj. R. 9 (22b).

[13] Tos. Ber. VI 4, j. Mo. k. 81b, Sanh. 26b, vgl. Mt. 15, 27, Lk. 16, 21.

tiefter ebener Rand herum, der die Stelle des Tisches vertritt[1].

Bei den Nabatäern, also auch in Petra, galten dreizehn Personen als die normale Zahl der Teilnehmer eines Gastmahles[2]. Dann müßten etwa je fünf Personen die rechte und linke der drei Lagerstätten des Trikliniums eingenommen haben, sodaß drei für die schmälere mittlere blieben[3]. Dreizehn ist nun auch genau die Zahl, welche für die Teilnehmer an Jesu letztem Mahle gilt (Mt. 26, 20, Mk. 14, 18, Lk. 22, 14). Nach dem Gesetz 2 M. 12, 3f. soll die Hausgenossenschaft sich durch Nachbarn wenn nötig soweit ergänzen, daß das Passah von ihr ganz verzehrt werden kann. Zehn Personen galten später als die dafür nötige Mindestzahl der Teilnehmer[4]. Die Tradition bestimmte, daß auf jeden Teilnehmer wenigstens ein olivengroßes Stück, also vielleicht 10 gr, kommen müsse[5], und erlaubte also eine Ausdehnung der Tischgesellschaft bis zu einer Zahl, bei welcher die Teilnahme am Passah für unsere Empfindung fast nur eine symbolische war. Jesu Gesellschaft ging jedenfalls über diese Zahl nicht hinaus. Sie entsprach auch insofern der Voraussetzung der jüdischen Tradition, als sie keine Hausgemeinde war, wie das Gesetz es will, sondern eine willkürlich zusammengesetzte Opfergenossenschaft, zusammengehalten dadurch, daß in ihrem Namen und mit ihrem Wissen, sofern es Erwachsene waren[6], das Lamm gekauft und im Tempel geschlachtet war[7]. Aus 2 M. 12, 47 schloß man, daß die Familie nur für das ägyptische Passah die Grundlage der Passahgesellschaft bilden sollte[8]. Es war unstatthaft, nach der Schlachtung oder doch der Ausgießung des Bluts an den Altar in eine solche Opfergesellschaft (*ḥabūrā*) einzutreten[9] oder vom Passahmahle einem Nichtmitgliede etwas mitzuteilen[10].

Daß Jesu Passahmahl ein entsprechendes Opfer voraussetzt, wird Mk. 14, 12, Lk. 22, 7 dadurch angedeutet, daß vom Passahschlachten allgemein geredet wird. Aber die Erzählung berichtet

---

[1] Dalman, Petra 89 ff., Neue Petraforschungen 28 ff., Bachmann-Watzinger-Wiegand, Petra (1921) 91.

[2] Strabo XVI 4, 26. [3] Vgl. Dalman, Petra 90.

[4] Tos. Pes. IV 3, Jos., Bell. Jud. VI 9, 3.

[5] Mech. 5b, Pes. VIII 3. 7, Tos. Pes. VII 6, b. Sukk. 42b, vgl. PJB 1912, 122 f.

[6] Tos. Pes. VII 4. [7] Pes. V 3, VI 6.

[8] Mech. 18a, Tg. Jer. I 2 M. 12, 47, vgl. Tos. Pes. VIII 12. 13.

[9] Pes. VIII 3, vgl. IX 8—11. [10] Tos. Pes. VI 11.

nichts von besonderer Anordnung dafür, also nichts vom Ankauf des Lammes, der nach 2 M. 12, 3 schon am 10. Nisan, also vier Tage vorher, geschehen sollte, aber nach der Tradition später an diese Zeit nicht gebunden war[1]. Da ein erwachsener Israelit nach 4 M. 9, 13 bei Strafe der Ausrottung durch Gottes Gericht, wenn er nicht vom Heiligtum allzuweit entfernt ist, das Passah halten, d. h. an der Schlachtung eines Passahlammes beteiligt sein muß, gilt als selbstverständlich, daß für Jesus und seine Jünger das Nötige geschah. Es sollte deshalb nicht gefragt werden, ob Jesus geopfert habe. Nicht nur in seinem letzten Jahr, sondern so oft er seit seinem zwölften Jahr (Lk. 2, 41f.)[2] zum Passah in Jerusalem war, ist das Passah auch in seinem Namen dargebracht worden. Sein Hinaufziehen zum Passah, sofern es dem Feste selbst galt, obwohl dies in der synoptischen Erzählung nie gesagt wird[3], bedeutete nicht den Wunsch der Teilnahme an irgendwelchen Festlichkeiten, sondern die pflichtmäßige Wanderung zu dem von Gott erwählten Ort, um dort das Passah zur vorgeschriebenen Zeit am Abend des 14. Nisan zu schlachten (5 M. 16, 6). Deshalb war nicht nötig, daß Jesus als Hausvater seiner Jünger das Lamm selbst kaufte und am 14. Nisan im Tempel an der Nordseite des Altars mit den Tausenden seines Volkes unter dem Gesang des Hallel (Ps. 113—118) schlachtete und sein Blut und seine Fettstücke durch den Priester darbringen ließ[4]. Dafür konnte ein anderer im Namen der ganzen Gesellschaft sorgen. Selbst ein israelitischer Sklave konnte damit beauftragt werden[5].

Die Zeit, zu welcher das Passah zu schlachten ist, hatte das Gesetz (2 M. 12, 6, 3 M. 23, 5, 4 M. 9, 3. 5) durch den Aus-

[1] Mech. 4a, 5b, Pes. IX 5.

[2] Nach Beer, Pesachim 48. 174, wäre der Minderjährige von der Teilnahme am Fest ausgeschlossen. Aber ausgeschlossen ist nur der Unreine (4 M. 9, 6. 10). Der Minderjährige kann sogar Mitglied einer Opfergesellschaft werden, wenn er ein olivengroßes Stück vom Opferfleisch zu essen vermag (Pes. VIII 7, Tos. Pes. VI 4, Chag. I 2). Etwas anderes ist die Pflicht der Teilnahme am Opfer und des Erscheinens zum Fest. Diese beginnt ohne Zweifel mit der Geschlechtsreife (Tos. Chag. I 3), an die Lk. 2, 41f. gedacht sein wird; sie wird aber für das Erscheinen zum Fest bis in das früheste Alter hinaufgesetzt, in dem irgendwelche eigene Mitwirkung dabei möglich ist. Das gilt aber nicht für das Opfer. Keinerlei derartige Pflicht besteht für eine Frau. S. Chag. I 1, j. Chag. 75d. 76a, Mech. 101b, Siphre 102b.

[3] Nach Mt. 20, 17f., Mk. 10, 33, Lk. 18, 31 geht Jesus nach Jerusalem nur, um dort zu sterben. Anders bei Johannes, s. oben S. 85.

[4] 2 Chr. 35, 11ff., Jubil. 49, 20, Pes. V 10, Tos. Pes. VIII 14.

[5] Pes. VIII 2.

druck „zwischen den beiden Abenden“ bestimmt. Die Tradition verstand darunter die Zeit zwischen Mittag und Sonnenuntergang[1]. Weil aber das tägliche Abendopfer für die Zeit seiner Darbringung dieselbe Vorschrift hat (2 M. 29, 39, 4 M. 28, 4. 8), rückte man das Passahschlachten hinter die Darbringung des Abendopfers[2], das möglichst weit zurückgeschoben wurde. So kam man auf 2½ Uhr nachmittags als die Grenze zwischen beiden, obwohl man an der Rechtsgültigkeit eines früher, aber nach 12 Uhr geschlachteten Passah nicht zweifelte[3]. Daß diese Praxis auch zur Zeit Jesu geübt wurde, folgt aus Jubil. 49, 10. 12, wo die Zeit zwischen 2 und 6 Uhr als Opferzeit gilt, und Josephus, Bell. Jud. VI 9, 3, der sie auf 3—5 Uhr beschränkt. Die Samaritaner denken wohl mit größerem Recht an die Zeit zwischen Färbung der Sonne vor dem Untergang und Entfärbung des Himmels nach ihm[4]. Aber die große Zahl der Opfertiere hatte wahrscheinlich zu dem veränderten Verständnis der Zeitangabe geführt.

Die evangelische Erzählung denkt bei der „Bereitung“ des Passah durch die von Jesus ausgesandten zwei Jünger (Mt. 26, 17. 19, Mk. 14, 12. 15f., Lk. 22, 8f. 12) ausschließlich an den Ort, der für das Mahl herzurichten sei. Sie setzt voraus, daß das Passahlamm vorhanden ist und nur festzustellen bleibt, wo es gegessen werden soll. Auf der Art der Bestimmung dieses Ortes liegt aller Nachdruck. Eine Anweisung Jesu (so Mt. 26, 18) oder eine Fügung (so Mk. 14, 13, Lk. 22, 10) war dabei maßgebend. Die Erzähler werden damit Jesu wunderbare Fähigkeit, die Ereignisse vorauszusehen und zu lenken, ins Licht stellen wollen. Aber man möchte annehmen, daß dahinter Jesu Absicht lag, für ein ungestörtes Mahl dadurch zu sorgen, daß seine Stätte erst spät und nur wenigen bekannt wurde. Der Verräter wird sie erst erfahren haben, als man ihn mit den anderen dorthin führte. So bleibt es dunkel, wer das Lamm im Tempel geschlachtet hatte und wer es in dem abgezogenen Fell[5] auf dem Rücken nach dem Hause des Mahles trug[6], dessen Besitzer das Fell schließlich erhielt. Im Hofe dieses

---

[1] Mech. 6a, Siphra 100b, Pes. V 3, j. Pes. 31c. Irrig redet Beer, Pesachim 47, von pharisäischer Festsetzung auf die Zeit zwischen 3 Uhr (Niedergang) und 6 Uhr (Untergang der Sonne).

[2] Siphre 53b. [3] Pes. V 1. 3.

[4] Dalman, PJB 1912, 123, vgl. Linder, ebenda 111, Whiting, Samaritanernas Påskfest 35.

[5] Pes. V 9. [6] b. Pes. 65b.

Hauses, jedenfalls unter freiem Himmel[1], befand sich der zylinderförmige Backofen (*tannūr*), in dessen Inneres das Lamm an einem kreuzförmigen Bratspieß hinabgelassen wurde[2]. Denn gebraten, nicht gekocht, ist nach 2 M. 12, 9 das Passahlamm zu essen[3]. Aber auch für ungesäuertes Brot, bittere Kräuter und irgendeine Tunke war Sorge zu tragen. Es ist möglich, daß Hauswirte in Jerusalem alle derartigen Zutaten bereithielten, aber schwer denkbar, daß diese Bereithaltung sich auch auf Passahlämmer erstreckt hätte, so daß die fremden Gäste in die Mahlgesellschaft ihres Gastfreundes — gegen das traditionelle Recht — nachträglich eingetreten wären. Dann brauchten die Boten Jesu nur dafür zu sorgen, daß alles Nötige in der erforderlichen Menge in dem ihnen geliehenen Saale zur Stelle war. So ähnlich haben die Evangelisten es sich vielleicht vorgestellt. Aber es ist ebenso möglich, daß in Wirklichkeit die Dinge anders lagen, und daß die Jünger nur deshalb allein nach dem Ort des Mahles fragten, weil alles übrige sich dann von selbst ergab. Der Hergang ließe sich dann so denken, daß Jesu Boten erst den Ort des Mahles feststellten und dort veranlaßten, daß man ihn in Ordnung bringe. Einer von ihnen ging dann wohl nach dem Markt, um das „zum Fest Nötige" einzukaufen (Joh. 13, 29), der andere begab sich nach dem Tempel, um das ebenfalls gekaufte Lamm zu schlachten, und brachte es nach dem Ort des Mahles, wo es bereitet wurde. Einer von beiden kehrte schließlich zu Jesus zurück, um zu berichten, daß alles bereit sei, und ihn mit den anderen zum Ort des Mahles zu führen.

Der Nachmittag wird mit diesen Vorbereitungen ausgefüllt worden sein. Wann das Mahl begann, wird uns nicht berichtet. Aus der Schlachtzeit des Passah „zwischen den beiden Abenden" (2 M. 12, 6), d. h. nach rabbinischer Ansicht zwischen Mittag und Sonnenuntergang[4] und in Wirklichkeit erst nach der Darbringung des täglichen Opfers um 2½ Uhr nachmittags[5], schloß man, daß das Mahl, das nach 2 M. 12, 8 nachts vor sich gehen soll, mit dem „zweiten Abend", also um Sonnenuntergang, beginnen dürfe[6].

---

[1] j. Taan. 66d.

[2] Zu dieser Bratsitte vgl. Linder, PJB 1912, 113ff., Dalman, ebenda 125f., Whiting, Samaritanernas Påskfest 39, Abb. 46—52.

[3] Pes. VII, 1, Mech. 9a, j. Pes. 34a, b. Pes. 74a.

[4] S. oben S. 104. [5] Pes. V 1.

[6]) Jubil. 49, 12, Pes. X 9, Zeb. V 8, Mech. 6b, Tg. Jer. I 2 M. 12, 8, 5 M. 16, 6.

War man bei dem unter ungeheurem Zudrang stattfindenden Schlachten im Tempel aber erst kurz vor Sonnenuntergang an die Reihe gekommen, so forderte das Braten noch etwa drei Stunden und man konnte sich erst um 9 Uhr abends am Eßtische niederlassen.

Der große Saal, in welchem das Mahl abgehalten wurde, war nach Mk. 14, 15, Lk. 22, 12 ein *ἀνάγαιον*, also ein Raum, der auf das eigentliche Haus aufgesetzt war. Ein Saal im Obergeschoß wird seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in Jerusalem als Ort des letzten Mahles Jesu gezeigt, obwohl nur die Herkunft aus dem alten Jerusalem für den ersten Bau festgestanden zu haben scheint[1]. Auch sonst kam es vor, daß ein Triklinium im Oberstock war. Ein Rabbi, der darin studierte, rief einem Straßenhändler zu, er solle zu ihm „hinaufsteigen“[2]. Ein Oberraum (aram. *ʿillītā*), in dem man ungestört und verborgen sein kann[3], war gern Versammlungsort von Gelehrten[4], wie Apg. 1, 13, vgl. 20, 8, für Jesu Jünger. Daß sogar dreistöckige Häuser vorkamen, setzt eine spätere Erzählung von Jerusalem[5] voraus und wird von Troas berichtet (Apg. 20, 9). Wahrscheinlich enthielt das höchste Geschoß des Hauses oft den größten, auch mit Fenstern (Apg. 20, 9) versehenen Raum, dem es an Luft und Licht nicht fehlte, wenn auch die Mondscheinnacht des Osterfestes die Lampen (Apg. 20, 8) nicht entbehrlich machte.

In einem solchen Obersaal „lagerte sich“ Jesus mit den Zwölfen zum Mahle (Mt. 26, 20, Mk. 14, 18, Lk. 22, 14). Wir besitzen eine alte Anweisung, wie es bei einem feierlichen Mahle zugehen sollte[6]. Den Gästen wurde zunächst ein Vortisch zur Anregung der Eßlust geboten, für den man sich auf Sesseln und Lehnstühlen niederließ. Während dieses Vortisches galt jeder Teilnehmer als Einzelperson und hatte für sich zu beten. Beim Passahmahl war wohl dieser Vortisch mit dem eigentlichen Mahle vereinigt und man bestieg gleich zu Anfang das Triklinium, das die Gäste zu einer geschlossenen Tischgesellschaft verband, die auch vor Gott eine Einheit bildete. Die Segenssprüche und das Tischgebet waren nun eine gemeinsam zu übende Pflicht. Eine Rangordnung war bei der Wahl der Plätze fast unvermeidlich, so daß man versteht, wie nach Lk. 22, 24 sogar bei Jesu letztem Mahl seine Jünger die Frage

---

[1] Orte und Wege Jesu[2] 252 f. [2] Vaj. R. 16 (41a).
[3] j. Sanh. 23c, Ab. z. 41a, Apg. 10, 9.
[4] j. Pes. 30b, Sanh. 21b, Hor. 48b, b. Sabb. 13b, Men. 41b, Kidd. 40b.
[5] Ech. R. 1, 1 (18b). [6] Tos. Ber. IV 8, j. Ber. 10d, b. Ber. 43a.

nach dem Rangersten beschäftigte. Sonst war es den Schriftgelehrten eigen, bei Gastmahlen für sich den ersten Platz, offenbar noch vor dem Hausherrn, zu begehren (Mt. 23, 6, Mk. 12, 39, Lk. 20, 46)[1]. Bei drei Lagerstätten, wie sie als das Gewöhnliche gelten dürfen, war der erste Ehrenplatz am „Kopf" der mittleren, der zweite „oberhalb", also wohl rechts, der dritte „unterhalb", somit links vom ersten[2]. Wenn der Kopf der mittleren Lagerstatt an ihrem linken Ende zu denken ist, so wäre der zweite Platz auf derselben Lagerstatt zu suchen, der dritte am rechten Ende der linksstehenden, wo bei den Römern der Hausvater lag. Doch würde wohl die umgekehrte Ordnung des zweiten und dritten Platzes mehr den Ausdrücken der jüdischen Vorschrift entsprechen. Jesus hatte bei Tische Johannes „an seiner Brust" (Joh. 13, 25; 21, 20) oder „in seinem Schoß" (Joh. 13, 23), wie ein Schüler vom Passahmahl seines Lehrers berichtet: „Wir lagen einander auf den Knien"[3]. Da man sich stets auf den linken Arm stützte[4], um den rechten zum Essen frei zu haben, so hatte man den Nachbar zur Rechten vor der Brust und lag hinter seinem Rücken. Wenn Johannes sich in dieser Stellung befand, so befand er sich am zweiten Ehrenplatz nach dem Hausherrn, wenn dieser den ersten hatte. Am dritten, also hinter Jesu Rücken, könnte man sich Petrus denken, der nach Lk. 22, 8 mit Johannes das Mahl vorbereitet hatte.

Mit dem Ritus des H ä n d e w a s c h e n s (hebr. *neṭīlat jādajīm*)[5] mußte nach rabbinischer Vorschrift jedes Essen, besonders von Brot, beginnen und schließen[6]. Das Händewaschen beruhte auf dem Wunsche, jede Mahlzeit wie ein Opfermahl zu behandeln und also auch „gemeine Speise" (hebr. *ḥullīn*) in Reinheit zu genießen. Dies zu tun verpflichteten sich die Gelehrtengenossen[7]. Jesu Jünger unterließen es (Mt. 15, 1ff., Mk. 7, 1ff.) und wurden deshalb von ihrem Meister in Schutz genommen, der nach Lk. 11, 38 selbst ebenso handelte[8]. Aber das Passahmahl war

---

[1] Vgl. oben S. 60f.

[2] Tos. Ber. V 5, j. Taan. 68a, b. Ber. 46b.

[3] b. Pes. 108a. [4] Ebenda.

[5] Über das Wie der Ausübung s. Jad. II 3, Tos. Jad. II 2. 4, b. Chull. 106a.

[6] Tos. Ber. V 5, j. Ber. 12a. Im Notfall kann die Ausführung des Ritus am Morgen, oder bei dem Eseltreiber unterwegs, wo er Wasser findet, für den ganzen Tag gelten, j. Ber. 12a, b. Chull. 106b.

[7] Tos. Dem. II 2.

[8] Scheinbar ist hier vom Tauchbad die Rede, das aber im fremden Hause nicht in Frage kommt. Deshalb erinnert W. B r a n d t, Jüdische Rein-

doch zu Jesu Zeit ein Opfermahl, und das im Tempel geschlachtete Passahlamm gehörte zu den „Heiligtümern niederen Grades“, die nach 4 M. 9, 6. 10, vgl. 3 M. 7, 19 in Reinheit genossen werden müssen, wie auch das Johannesevangelium (11, 55; 18, 28) voraussetzt. Ohnedies galt es als Pflicht, am Festtage für seine Reinheit Sorge zu tragen[1]. Die gesetzliche Vorschrift hat Jesus sicher nicht außer acht gelassen. Er wie seine Jünger kamen nach Joh. 12, 1. 12 fünf Tage vor dem Passah nach Jerusalem. Sie hatten also Zeit zu der am dritten und siebenten Tage notwendigen Reinigung mit der Asche von der roten Kuh (4 M. 19, 12. 19)[2]. Gewiß hatten sie wenigstens das von den Angehörigen eines am gleichen Tage Gestorbenen vor dem Passah erforderte Tauchbad[3] vollzogen und vielleicht dabei den berühmten Trog Jehus[4] benutzt. So darf man annehmen, daß sie vor dem Passahmahl auch ihre Hände wuschen, um das Opferfleisch — beim Essen ohne Gabel — in unzweifelhafter Reinheit anzufassen.

Nach dem jüdischen Ritual werden die Hände nicht in einem Becken gewaschen, sondern bei hochgehobener Hand von oben abgespült[5], wobei zu fragen ist, ob nur die Finger bis zum zweiten Gelenk vom Wasser überströmt werden müssen[6]. Ein Becken zum Auffangen des Wassers galt beim Händewaschen vor der Mahlzeit als überflüssig[7], wird aber in einem wohlgeordneten Haushalt nicht gefehlt haben. Sache eines Dieners war es, Wasserkanne, Becken und Handtuch von einem zum andern zu tragen. Das W a s c h e n d e r F ü ß e[8] war kein Ritus, aber es hatte seinen Platz, wenn jemand, wie die Jünger Jesu am Passahabend, mit beschmutzten oder ermüdeten Füßen[9] von draußen kam[10]. Dazu gürtete wohl der Diener einen Schurz um, wie es Haman tat, als er Mardochaj Baderdienst leisten

---

heitslehre 34ff., nicht mit Recht an j. Ber. 6c, wo jemand unter Lebensgefahr baden will, um essen zu können. Dies Bad hatte wohl in Pollution seine besondere Veranlassung.

[1] b. R. h. S. 16b.

[2] Der Begriff der Leichenunreinheit war auf die heidnischen Wohnstätten ausgedehnt, Ohal. XVIII 7, Tos. Ohal. XVIII 11, Joh. 18, 28, vgl. Orte und Wege Jesu[2] 234 f.

[3] Pes. VIII 8, j. Pes. 35a, Hos. 48a. Dies Bad verdrängte sogar die Sabbatruhe, wenn der Rüsttag des Passah ein Sabbat war, Bez. II 2.

[4] Mikw. IV 5, vgl. Orte und Wege[2] 234.

[5] Tos. Jad. II 2. [6] j. Ber. 12a, b. Chull. 106af. [7] b. Chull. 105a.

[8] *schazzēg riglajjā* j. Pea 15c, Kidd. 61b, Meg. 74a.

[9] j. Ber. 5b, Mo. k. 82d, Jom. 44b, Taan. 64c. [10] j. Pea 15c.

mußte[1], und wie es Jesus Lk. 17, 8 für den Tischdiener voraussetzt. Auch dazu war ein Becken kaum entbehrlich[2].

Für das Waschen wie für das Mischen des Weins und das Heranbringen der Speisen bedurfte es eines Dieners (aram. *schammāsch*). Gab es keinen, so mußte ein Glied der Tischgesellschaft die anderen bedienen. Es kam vor, daß ein Rabbi „stand und vor den anderen diente" (*ḳāēm umeschammēsch ḳummēhōn*). Aber man empfand dies als etwas Ungewöhnliches. Als ein Gast das Verhalten eines solchen Dieners bekrittelte, wurde ihm zugerufen: „Ist es nicht genug, daß du liegst, während er steht und dient? — So soll er nun liegen und du statt seiner stehen und dienen!"[3]. Wenn Gelehrtenschüler Dienerdienste taten[4], erwartete man, sie würden mit den vom Tische gefallenen Brocken besonders sorgsam verfahren und die olivengroßen Stücke vor dem Auskehren mit der Hand aufheben (vgl. Mt. 14, 20, Joh. 6, 12)[5]. Man sollte aber auch nicht an ihnen die ölige Hand abwischen, wie es sonst bei Dienern geschah[6]. Solches Dienen leistete Jesus, als er — weil niemand anders sich dazu anschickte — vom Mahle aufstand, sich statt des Gewandes mit einem bloßen Tuch gürtete und so im vollen Aufzuge eines Dieners seinen Jüngern die Füße wusch (Joh. 13, 4 ff.). Beim Händewaschen sollte dem Jüngsten in der Gesellschaft das Wasser zuerst gereicht werden[7]. Wenn Jesus nach derselben Ordnung verfuhr, wäre der von ihm wohl zuletzt bediente Petrus (Joh. 13, 5 f.) der Älteste in der Gesellschaft gewesen.

Solche Dienstleistungen Gleichstehender, ja Höhergestellter werden die Veranlassung gewesen sein zu Jesu Wort vom Dienen des Größten (Mt. 20, 26 ff., Mk. 10, 43 ff.), das Lk. 22, 26 ff. mit seinem letzten Mahl verknüpft wird und darüber belehrt, daß das übliche Urteil über den Vorrang des zu Tische Liegenden vor dem Dienenden durch sein Vorbild als verkehrt erwiesen werde. Bei Matthäus und Markus wird es auf Jesu Tod zugespitzt und lautet da:

„Der Menschensohn kam nicht, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und seine Seele zum Lösegeld für viele zu geben."

---

[1] Vaj. R. 28 (78a), Pesikt. 72a, vgl. Est. R. VI 11.
[2] Jad. IV 1, Kel. XX 21. [3] j. Ber. 12b.
[4] Ein solcher Fall wird auch j. Ber. 11c berichtet.
[5] Tos. Ber. VI 4, vgl. j. Ber. 12a (mit verdorbenem Text).
[6] Tos. Ber. VI 5, j. Ber. 12b, b. Ber. 43b.
[7] Tos. Ber. V 6, j. Ber. 12a.

Aramäisch: *bar nāschā lā atā dejischtammasch ēlla dīschammēsch wejittēn naphschēh purḳān ḥulāph saggīn.*

Das Bild des Dienstes erinnert dabei daran, daß persönliche Leistung, welche zugunsten anderer eigene Rechte aufgibt, in seinem Lebenswerk das Wesentliche ist. Volle Hingabe ist dafür wichtigste Voraussetzung. Der schließende Satz besagt, daß er dabei auch auf das höchste irdische Gut des Lebens verzichtet, aber nicht ohne Nennung des Zweckes. Lösegeld (hebr. *pidjōn*, aram. *purḳān*) ist nach 2 M. 21, 30 Ersatz für verwirktes Leben. Im rabbinischen Recht wird da an von Gott verhängten Tod gedacht, von dem das Lösegeld freimacht. Nach Akiba wird es für das Leben des vom Tode bedrohten Besitzers eines Stiers gezahlt, der einen Menschen getötet hat, nicht für das Leben des durch den Stier getöteten Menschen[1]. In Jesu Wort kann es sich nur um Leben handeln, das durch eigene Sünde verwirkt ist, für das hier eine Ersatzzahlung eintritt. Es ist bedeutsam, daß die Annahme des Lösegelds ebenso wie seine Höhe vom guten Willen dessen abhängt, dem es angeboten wird. Es gehört somit nicht in den Bereich des strengen Rechts mit seinen Zwangsleistungen von festbestimmter Wirkung und darf auch bei Mord keine Anwendung finden (4 M. 35, 31 f.)[2], sondern es tritt da ein, wo auf seine Anwendung verzichtet wird. Die „vielen", deren Leben die Leistung des einen rettet, sollen einen Eindruck geben von der weitreichenden Bedeutung dieser Leistung. Der Ausdruck wird aber in Jes. 53, 10 f. seinen biblischen Hintergrund haben. Das Bild des Lösegelds hat dort in dem Bilde der Ersatzzahlung (*āschām*) sein Gegenstück, und die „vielen" sind ursprünglich die Völkerwelt, welcher das Leiden des Knechtes Gottes zugute kommt. Da das „Erlösen" ein wichtiger Begriff ist, will auch bedacht sein, daß *purḳān* „Lösegeld" auch „Erlösung" heißt (s. Onk. 1 M. 49, 18), und der „Erlöser" aramäisch *pārēḳ* oder *pārōḳ* genannt wird[3]. Und noch eine zweite Beziehung ergibt das hebräische Wort für „Lösegeld", *kōpher*. Denn es erlaubt den Übergang: *kuphrā kappārā* „Lösegeld ist Sühne"[4], und zwar „wie Sündopfer und

---

[1] Mech. 87a, Tg. Jer. I 2 M. 21, 29 f., wonach das Synhedrion die Höhe des Lösegeldes bestimmt. Über das ganze Recht des Lösegeldes s. Bab. k. IV 5, Tos. Bab. k. IV 6. 8.

[2] Targ. Jer. I gibt hier hebr. *kōpher* durch *purḳān* wieder. Onkelos durch *māmōn* „Geld".

[3] Vaj. R. 32 (89a), Ech. R. 1, 16 (37a).

[4] b. Bab. k. 40a. 41b, Makk. 2b.

Schuldopfer"[1]. Dieser Zusammenhang ist schon 2 M. 30, 12. 15f. hergestellt, wo das Lösegeld (*kōpher*) des Halbsekels, der bei der Volkszählung zu entrichten ist, der Seele, also dem Leben gilt, für welche auf diese Weise „Sühne" vollzogen wird (*lekhappēr*)[2]. Das Lösegeld kann deshalb V. 16 schlechtweg „Sühnegeld" (*keseph hak-kippūrīm*) heißen. Da Jesus die Halbsekelsteuer für sich entrichten ließ (Mt. 17, 24ff.), läge die Annahme nahe, daß diese jedem Juden wohlbekannte Steuer die Anwendung des Bildes veranlaßt hätte. Aber es ist nicht nachweisbar, daß der Gedanke des Lösegeldes damals mit der Tempelsteuer unmittelbar verknüpft worden sei. Indes findet sich die auf 2 M. 30, 16 hinweisende Aussage[3]: „Die Israeliten sollen für ihre (nicht gezahlten) Sekel gepfändet werden, damit die Gemeindeopfer davon dargebracht werden, denn die Gemeindeopfer begütigen und versöhnen zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel, und so finden wir — gesagt: Und du sollst das Geld der Sühne von den Söhnen Israels nehmen". Doch werden die Begriffe des „Erlösens" und „Versöhnens" von Jesus auf sein Sterben nicht angewandt. Die „Erlösung Jerusalems", auf welche Hanna wartet (Lk. 2, 38), und die „Erlösung", welche dereinst Jesu Jünger erleben sollen (Lk. 21, 28), sind zwar auch aramäisches *purḳān* wie die ewige „Erlösung" von Jes. 45, 17 Targ. und die „Einlösung" 3 M. 25, 26 Onk., zu welcher der „Löser" (*pārēḳ*) verpflichtet ist. Aber sie gehören nicht hierher. Luthers Übersetzung von λύτρον mit „Erlösung" (Mt. 20, 28, aber Mk. 10, 45 „Bezahlung") ist deshalb unberechtigt.

2. Das Mahl.

Man hat nicht von Tellern, sondern aus der Schüssel gegessen. Das Brot, wenn es aus weichen Fladen bestand, wie es für das ungesäuerte Brot das Natürlichste war, wird dabei wie noch heute im nördlichen Palästina als Löffel gedient haben. Mit den Stücken, die man von ihm abriß, ergriff man das Gemüse und tunkte in die Brühe. Der Anstand erforderte, daß der Sprecher der Benediktion über das Brot vor dem Essen als erster seine Hand nach der Schüssel streckte[4] und niemand vor ihm aß. Es kann vorkommen, daß jemand mit anderen ein-

---

[1] b. Bab. k. 40a.

[2] Einen andern Hintergrund hat das Lösegeld der überzähligen Erstgeborenen 4 M. 3, 46ff.

[3] Tos. Schek. I 6. [4] Tos. Ber. V 8, b. Ber. 47a.

taucht, aber am Essen verhindert wird[1]. In der Regel folgt natürlich auf das Eintauchen das Verzehren[2]. Ausnahmsweise taucht (*ṭebaʿ*) jemand am Fasttage seinen Bissen (*pissetēh*) in Asche[3]. Ein kluger Rabbi, der als Nichtjude scheinen wollte, tauchte seinen Finger in Schweineblut und steckte dann einen anderen in den Mund[4]. Jemand sieht im Traum, daß sein Weingarten Lattich (*ḥassīn*) trägt. Das wird ihm gedeutet: „Dein Wein wird zu Essig (*besīm*), und du nimmst Lattich und tauchst (*ṣābaʿ*) ihn darein“[5]. Rut wird von Boas aufgefordert, ihren Brotbissen in den Essig zu tauchen (Rut 2, 14), wobei Midrasch und Targum an mit Essig angemachte Speisen denken[6], wohl weil es nicht üblich war, Brot in bloßen Essig zu tunken.

Beim Passahmahl sind selbstverständlich neben ungesäuertem Brot die 2 M. 12, 8, 4 M. 9, 11 vorgeschriebenen Bitterkräuter. Fünferlei Pflanzen dürfen dazu verwendet werden[7], darunter zwei Latticharten (Lactuca scariola v. sativa und saligna[8]), die Distelart Eryngium Creticum, Endivien und Kresse(?). Als Tunke kommt neben Essig oder Salzwasser in Frage das vom Gesetz nicht vorgeschriebene mit Essig angemachte Fruchtmus (*ḥarōset*)[9], das nach Maimonides aus Datteln, Feigen und Rosinen bestand. Hillels Weise war es, in wörtlicher Ausübung der Vorschrift 4 M. 9, 11 Passahfleisch, ungesäuertes Brot und Bitterkräuter zu einem Bissen zu vereinen[10]. Zu solcher Eßsitte paßt es, daß Mt. 26, 23, Mk. 14, 20 das Eintauchen in die Schüssel jedem Tischgenossen eigen ist und daß Jesus durch Darreichung eines von ihm eingetauchten Bissens Joh. 13, 26 den Verräter bezeichnet, indem er ihm zugleich seine Liebe beweist.

Der wichtigste Mittelpunkt des Passahmahls war das gebratene Passahlamm, an dem eigentlich der Name Passah haftete. Die Vorstellung ist unzutreffend, als hätte man es völlig unversehrt vor sich gehabt. Zwar pflegten die Juden

---

[1] Koh. R. 7, 12 (105b), Tos. Ber. V 20.

[2] Tos. Pes. X 9 ist dies vorausgesetzt.

[3] j. Taan. 69c, Maas. sch. 55c.

[4] Koh. R. 7, 12 (116a), vgl. b Ab. z. 18b.

[5] j. Maas. sch. 55c.

[6] Rut R. 5 (15a), Vaj. R. 34 (93a), Tg. Rut 2, 14.

[7] Pes. II 6.

[8] PJB 1912, 130. Für L. saligna kommt auch die wilde L. scariola in Frage.

[9] Pes. II 8, X 3, Tos. Pes. X 9.

[10] Tos. Pes. I 34, j. Chall. 57b, b. Pes. 115a, Zeb. 79a.

nicht wie die Samaritaner ein Priesterteil vom Tiere zu sondern[1]. Aber nicht nur das Fell war abgezogen, sondern auch sein Leib geöffnet, seine Unterschenkel gelöst, sein Fett auf dem Altar verbrannt. Doch hatte man, um der Vorschrift 2 M. 12, 9 zu entsprechen, für das Braten den Kopf nicht abgelöst und die Unterschenkel mit den gereinigten Eingeweiden wieder in den Rumpf gelegt[2]. In jedem Falle muß es ganz und nicht in Stücken gebraten werden[3]. Auf dem Tische kann es sehr wohl in Stücke zerlegt erscheinen und ist oft schon beim Braten von selbst in Stücke zerfallen[4]. Aus der Schüssel mit den Fleischstücken nimmt dann jeder, was ihm behagt, wenn der Hausvater nicht austeilte, was bei einer großen Passahgesellschaft nötig gewesen wäre. Beim Essen war darauf zu achten, daß kein Knochen zerbrochen werde, wie 2 M. 12, 46, 4 M. 9, 12 vorschreibt. Denn auf das Essen des Lammes, nicht auf seine Behandlung vor dem Braten, wurde die Vorschrift bezogen[5]. Man sprach sogar die Meinung aus, daß sie nur von den Knochen gelte, an denen Fleisch haftet[6]. An den Gelenken durfte man auch ein Messer zu Hilfe nehmen[7]. Aber man soll sich hüten, die Knochen zu zerbeißen oder zu zerbrechen, um an das Mark zu gelangen[8], und man tut am besten, vom Passah gar keine Sättigung zu erwarten, damit man eben nicht dahin gelangt, einen Knochen zu zerbrechen[9]. Ohnedies sollte man das „Feieropfer" vor dem Passah essen, damit man dies bei Sättigung genieße[10]. Wie gering der Teil des einzelnen am Passah sein kann, war schon oben gesagt[11].

Es sollte nicht befremdlich erscheinen, daß Jesus nicht das Passahlamm zum Sinnbild seines bevorstehenden Todes machte, was dann etwa hätte in der Weise geschehen können, daß er an das Austeilen des Fleisches deutende Worte knüpfte. Aber abgesehen davon, daß es keinen Ritus des Austeilens gab, an den er sich hätte anlehnen können, ist von Bedeutung, daß

---

[1] PJB 1912, 125, Whiting, Samaritanernas Påskfest 38, Abb. 49.

[2] Pes. VII 1, Mech. 9a, Tos. Jom Tob II 15, PJB 1912, 125f.

[3] Tos. Pes. VII 2, j. Sabb. 4b.

[4] Bei den Samaritanern Linder, PJB 1912, 118, Whiting, a. a. O. 41f.

[5] Pes. VII 11, Mech. 21b, j. Pes. 35a, b. Pes. 84b, PJB 1912, 131f. — Anders Jubil. 49, 13, wo an das Braten gedacht ist. — Auf Übertretung des Gebots ist Geißelungsstrafe gesetzt, Tos. Pes. VI 8.

[6] b. Pes. 84b.

[7] Pes. VII 12.

[8] Tos. Pes. VI 10, Tg. Jer. I 2 M. 12, 46.

[9] j. Pes. 33c.

[10] Tos. Pes. V 3.

[11] S. 102.

das spätere Passah officiell kein Sühnmittel war. In Ägypten hatte sein Blut die Israeliten vor drohendem Verderben geschützt. Oberschwelle und Seitenpfosten ihrer Türen (2 M. 12, 7) waren wie drei Altäre, an denen es für die Israeliten zeugt[1]. Die Samaritaner streichen noch immer vom Passahblut über die Eingänge ihrer auf dem Garizim aufgestellten Zelte[2], weil sie dies als eine ewige Satzung betrachten[3]. Im Jubiläenbuch (49, 15) findet sich eine Nachwirkung der alten schützenden Bedeutung des Passah. Seine Ausrichtung soll Israel auf ein Jahr vor Plagen schützen. Von dieser Anschauung, die in volkstümlichen Opfersitten noch heute in Palästina fortlebt[4], ist im späteren Judentum keine Spur erkennbar. Das auch vom Jubiläenbuch anerkannte Fehlen des häuslichen Blutritus gilt ihm als eine der Eigentümlichkeiten des nachägyptischen Passah[5]. Die Nacht des Festes ist „beachtungswert" (*neṭīr*)[6] als die Nacht der geschehenen und der künftigen Erlösung. „In ihr wurdensie erlöst, in ihr werden sie erlöst werden"[7]. Sie ist zugleich eine Zeit des Glücks, in der unter dem Lobpreis Gottes durch die Engel die Schätze des Taus offenstehen[8]. Das Blut der Passahlämmer wird bei der Schlachtung im Tempel von den Priestern, die dabei bis zu den Knien im Blut waten[9], aufgefangen, in langer Kette zum Altar gereicht[10] und in einem Guß gegen seine nordöstliche und südwestliche Ecke geschüttet[11] oder vielleicht in die ihn am Grunde umlaufende Rinne ausgegossen[12]. Nichts von diesem Opferblut kommt an die Hörner des Altars, denn das Passah ist kein Sühnopfer, auch nicht Jubil. 49, 9. 15, wo nach Beer[13] von Beschwichtigung des zürnenden Gottes die Rede wäre, aber doch nur ein Wohlgefälligmachen genannt ist, das nach 3 M. 19, 5; 22, 19. 20 von allen vorschriftsgemäß dargebrachten Brandopfern und Dankopfern gilt. Vom traditionellen Recht wurde das

---

[1] Pes. V 5.

[2] PJB 1912, 124, Whiting, a, a. O. 36.

[3] Marka in Biblioheca Samaritana III 33b.

[4] Anderwärts hoffe ich darüber berichten zu können.

[5] Pes. IX 5, Tos. Pes. VIII 15. [6] Onk. 2 M. 12, 42.

[7] So nach Jehoschua Mech. 16b, b. R. h. S. 11b, Tg. Jer. I 2 M. 12, 42.

[8] Tg. Jer. I 1 M. 27, 1. [9] j. Pes 32c. [10] Pes. V 5.

[11] 2 Chr. 30, 16; 35, 11, Pes. V 6. 8, Zeb. V 8, Tos. Pes. III 11, Zeb. VI 15, vgl. Dalman, Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von Jerusalem 139f.

[12] b. Pes. 121a, Zeb. 37a, j. Pes. 32a, vgl. PJB 1912, 125.

[13] Pesachim 49.

Passah mit den Erstgeburts- und Zehntopfern zusammengestellt[1]. Den damit verbundenen Gedanken nach bedeutete sein Schlachten und Essen eine Erinnerung an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft. „In jedem Geschlecht ist jedermann verpflichtet, sich anzusehen, als wäre er selbst aus Ägypten ausgezogen“[2]. Aber diese Erinnerung, die 2 M. 12, 26f.; 13, 8 vorgeschrieben wird, ist mit den Handlungen, die sie tragen, kein bloßer frommer Brauch, sondern eine Pflicht, deren Unterlassung ein Gottesgericht nach sich zieht (4 M. 9, 13)[3]. Lobpreisend sagt man von ihr vor dem Essen des Passah: „Gepriesen ist, der uns mit seinen Geboten geheiligt und uns geboten hat, das Passah zu essen“[4].

Wenn Jesus mit seinen Jüngern das Passah feiern wollte, war es doch das Passah des Gesetzes, um das es sich handelte. Sein Brot, seine bitteren Kräuter und sein Lamm waren zunächst das, was sie im Bereich dieser Feier sein sollten. Die Erinnerungen, die daran hafteten, schlossen nicht aus, daß Gedanken einer künftigen Erlösung damit verbunden wurden. Aber gerade das Passahfleisch des Mahles war ein wenig geeigneter Träger oder Vermittler solcher Gedanken. Als Paulus 1 Kor. 5, 7 schrieb: „Denn auch unser Passah ist geschlachtet worden, Christus“, und als Johannes das „Lämmchen“ als geschlachtetes in der Mitte des Gottesthrones stehen sah (Offb. 5, 6), lag im Sinne nicht das Fleisch des Passahmahles, sondern das soeben geschlachtete Opfertier, dessen gewaltsamer Tod ein Sinnbild des Todes Jesu sein kann. Was auf dem Tische des Passahmahles bereitstand, war nicht das der Schlachtung zugeführte Lamm, mit welchem Jesus nach Jes. 53, 7 sich hätte vergleichen können, sondern ein wahrscheinlich schon in Stücke zerteilter schmackhafter Braten, der einem Festschmause dienen sollte. Wer je die Samaritaner um die Schüssel mit ihrem Passahfleisch gekauert gesehen hat[5], begreift, wie unmöglich es war, an diese von gierigen Blicken umstarrten formlosen Reste eines Schafes Worte zu knüpfen, die einem höheren Gegenbilde des Passahlammes galten. Daß Jesus dementsprechend gehandelt hat, mußals das Natürliche gelten und darf deshalb nicht als Beweis dafür verwandt werden, daß sein letztes Mahl gar kein Passahmahl gewesen sei.

---

[1] Zeb. V 7. 8, vgl. PJB 1912, 132. [2] Pes. X 5.
[3] Jubil. 49, 9, Siphre 18b, Keritt. I 1.
[4] Pes. X 9, Tos. Pes. X 13. [5] S. Samaritanernas Påskfest, Abb. 52.

3. Jesu Wort vom Passahmahl.

Nach Lk. 22, 15 hat Jesus das Passahmahl eingeleitet mit den Worten:

„Gar sehr habe ich begehrt, dieses Passah mit euch zu essen, ehe ich leide.“

Aramäisch: *meḥammādā ḥammēdt denēkhōl hādēn pisḥā ʿimmekhōn ʿad delā nēḥōsch.*

Dies Wort, das sich bei Matthäus und Markus nicht findet, fällt auf wegen der Verstärkung des Verbalbegriffs durch das entsprechende Abstraktum (ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα) in Nachahmung der hebräischen Verwendung des Infinitivs zu demselben Zweck. Abgesehen von Zitaten aus dem Alten Testament findet sich diese Redeform nur noch Apg. 4, 17 EP Syr., 5, 28 und 23, 14 (wo im Hebräischen eine Ergänzung durch ein Substantiv näher liegt). Die Targume folgen darin dem Hebräischen. Aber schon dem biblischen Aramäisch ist die Redeweise fremd, im galiläischen Dialekt eine seltene Ausnahme, im Babylonisch-Jüdischen häufiger[1]. Lukas setzt offenbar eine feierliche, an die biblische Sprache angelehnte Ausdrucksweise voraus, bei deren Wiedergabe er den LXX folgt. Eine passende Parallele bot hier 1 M. 31, 30, wo Onkelos übersetzt: *ḥammādā ḥammēdta* „du hast sehr begehrt“. Ob dieser Biblizismus in Jesu Mund vorausgesetzt werden darf, ist indes ungewiß. Man könnte dafür als mehr idiomatisch vorschlagen: *hawēt mitḥammad saggīn* „ich habe sehr begehrt“, und dafür auf j. Sabb. 8[c] hinweisen, wo es heißt: *hawō mitḥammedīn miḥmē* „sie begehrten zu sehen“.

Vom Essen des Passah ist mit direktem Objekt 2 Chr. 30, 18 die Rede, vom Essen „von ihm“ (hebr. *bō*), d. h. von der Teilnahme daran 2 M. 12, 48. Nur das erstere kommt Mt. 26, 17, Mk. 14, 12, Lk. 22, 11, Joh. 18, 28 in Frage. Lk. 22, 15 könnte man ein Essen „von ihm“ erwarten, das aber doch nicht dasteht. Statt des Infinitivs setzt das Paläst. Evangel. das Imperfekt mit *de*. Aber der galiläische Dialekt fordert die erste Person des Plurals statt des Singulars[2]. Man sagt da: *habēh lī nischtejēh*, „gib ihn mir, daß wir ihn trinken“, und sogar hebräisch: *ʿad schennāphūg et jēnī* „bis ich meinen Weinrausch zerstreue“[3].

---

[1] Worte Jesu I 27 f., Gramm.[2] 280. Etwas anderes ist es, wenn zu dem verstärkenden Wort ein Adjektiv gehört, wie in: „er liebte sie mit vollkommener Liebe“ (hebr. *ahābām ahabā gemūrā*), Vaj. R. 2 (7[a]).

[2] Vgl. Gramm.[2] 265.

[3] j. Ter. 45[c], Vaj. R. 37 (101[b]).

Schwierigkeit bereitet der Nebensatz; „ehe ich leide“. Der Ausdruck weist zurück auf *πολλὰ παθεῖν* Mt. 16, 21 (Mk. 8, 31, Lk. 9, 22), Mk. 9, 12 (vgl. Mt. 17, 12), Lk. 17, 25, vgl. 24, 26: *ταῦτα παθεῖν*. Ohne Objekt erscheint es wie hier Lk. 24, 46, Apg. 1, 3; 3, 18. Das Paläst. Evangel. und Pesch. brauchen für *πάσχειν* das übliche Wort für „leiden“ *ḥasch*, das auch im Jüdisch-Galiläischen wohlbekannt ist. Man leidet (*ḥāschēsch*) am Unterleib[1], an den Zähnen[2], am Blasenstein[3]. „Jeder, der leidet, wird auch einmal gesund“ (*kōl deḥāschēsch sōfēh mabrī*), sagt das Sprichwort[4]. Aber in Jesu Wort handelt es sich nicht um irgendwelches Leiden im Gegensatz zum Gesundsein, sondern um ein Leiden, das sein Sterben in sich schließt und dessen Umfang auf einer besonderen göttlichen Bestimmung beruht, welche ihm gilt und die nach Lk. 24, 44 ff. im Gesetz, den Propheten und Psalmen geschrieben steht. Als eine Quelle des Ausdrucks läßt sich Jes. 53, 4. 7 betrachten, wo vom Knecht Gottes gesagt wird, daß er „geplagt“ ist (hebr. *meʿanne, naʿane*). Im Targum wird Jes. 53, 4, Ez. 16, 4. 7 dafür im Plural das passive Partizip *meʿannan* von demselben Wortstamm angewandt. Wollte man danach übersetzen, müßte man mit Berufung auf das Ithpaal von Onk. 3 M. 23, 29 übersetzen: *ʿad delā nitʿannī* „ehe ich geplagt werde“. Indessen das in Jesu Mund erscheinende *πάσχειν* ist kein Ausschnitt aus irgendeiner einzelnen Schriftstelle, sondern zusammenfassender Ausdruck für das, was viele Schriftstellen sagen. Deshalb ist es gewagt, *παθεῖν* durch einen zwar nahestehenden, aber nicht völlig gleichbedeutenden Ausdruck zu ersetzen. Trotzdem bleibt die wörtliche Übersetzung, wie man bei dem aramäischen Ausdruck besonders stark empfindet, in Jesu Mund befremdlich. Es ist kaum anzunehmen, daß das „Leiden“ bei ihm schon ein so feststehender, ohne weiteres für seine Jünger verständlicher Ausdruck geworden war. Man würde erwarten, daß es zum mindesten als das vom Vater verhängte näher bestimmt war, sodaß er etwa gesagt hätte: „bis ich leide gemäß allem, was von mir geschrieben steht“ (vgl. Lk. 22, 37), aram. *ʿad delā nēḥōsch kekhōl mā dikhetīb ʿalaj*.

In der griechisch redenden Urgemeinde wird das „Leiden“ des *Χριστός* ein feststehender Ausdruck geworden sein, und von da ist der Ausdruck in das Wort Jesu zurückgeflossen. Auf jüdischem Gebiet ist verwandt der Begriff der „Züch-

[1] Vaj. R. 37 (100b). [2] j. Kil. 32b, Koh. R. 11, 2 (127a).
[3] Schir R. 2, 16 (35b).
[4] Ech. R. 1, 1 (26b).

tigungen" (*jissūrīm*) der Gerechten, deren Sühnwert für andere auf Grund von Jes. 53 anerkannt wird, und die auch im Bilde des Messias nicht fehlen[1]. Der Ausdruck hängt zusammen mit dem Strafen eines menschlichen Vaters (5 M. 21, 18) und Gottes (3 M. 26, 18), setzt aber voraus, daß es Züchtigungen gibt, die nicht Strafe sind. Als Chanina klagte: „Wie schwer sind die Leiden!" rief ihm Jochanan zu: „Wie groß ist ihr Lohn!"[2]. Sie bringen dem Leidenden wertvolle Vergeltung in der zukünftigen Welt oder schon diesseits. Israel erhielt durch Leiden so kostbare Güter wie das Gesetz, das eigene Land und die zukünftige Welt[3]. Aber der Anspruch auf Ersatz kann auch den Zeitgenossen zugute kommen, wie bei den Krankheitsleiden von Jehuda I[4] und Eleazar ben Schimʿon[5]. Der letztere übernahm sie zu diesem Zwecke sogar freiwillig, indem er sagte: „Alle Leiden Israels (*kōl jissūrēhōn dejisrāēl*) mögen über mich kommen!" Man kann sich versucht fühlen, die παθήματα τοῦ Χριστοῦ 2 Kor. 1, 5 und die θλίψεις τοῦ Χριστοῦ Kol. 1, 24 auf *jissūrē meschīḥā* zurückzuführen, wie es Delitzsch im letzteren Falle tut, während er im ersteren *ʿinnūjē ham-maschīaḥ* setzt. Dann wäre als das entsprechende Zeitwort Lk. 22, 15 *itjassar* zu verwenden, wie von Jochanan gesagt wird: *itjassar waʿabad ḥāschēsch*, „er wurde gezüchtigt und wurde leidend"[6]. Doch brächte *ʿad delā nitjassar* ein fremdes Element in das Wort Jesu, dessen παθεῖν die menschliche Empfindung, nicht das göttliche Handeln in den Vordergrund stellt. Auch hier ist es unmöglich, Jesu Worte vollständig in die jüdische Terminologie zu pressen.

Das Lk. 22, 16 angeschlossene Wort begründet Jesu Wunsch durch den Gedanken, daß dies Passah für ihn das letzte in diesem Aeon ist. Er sagt:

„Denn ich sage euch, daß ich es nicht mehr essen werde, bis es erfüllt werde in der Königsherrschaft Gottes."

Aramäisch: *deāmarnā lekhōn, delā nēkhōl tūb minnēh ʿad dijehē mitkajjam bemalkhūtā dischemajjā.*

Die Verbindung *nēkhōl minnēh* „wir essen von ihm", erscheint leichter als *nēkhelinnēh* „wir essen es", das die wörtliche

---

[1] S. meine Schriften „Der leidende und der sterbende Messias" und „Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes", 2. Aufl. (1914).

[2] Schir R. 2, 16 (35b). [3] Mech. 73a, Siphre 73b.

[4] j. Kil. 32b, Keth. 35a, b. Bab. mez. 85a.

[5] Koh. R. 11, 2 (127a), Pesikt. 94b. Vgl. S. 158f. [6] Schir R. 2, 16 (35b).

Übersetzung wäre. Auch Evang. Pal. hat sie vorgezogen. Für die „Königsherrschaft Gottes“ (*malkhūtēh deʾelāhā*) wird in Jesu Mund die „Königsherrschaft des Himmels“ einzusetzen sein[1]. Nestle hatte zuerst die Variante bei D: καινὸν βρωθῇ für πληρωθῇ dadurch erklärt, daß hebr. *ākhal* „essen“ und *kālā* „vollenden“ sich leicht verwechseln ließen, dann aber πληρωθῇ als Korrektur der Lesart von D betrachtet. Aber diese Lesart ist vielmehr aus dem verwandten Ausdruck Mt. 26, 29, Mk. 14, 25 geflossen und bedeutet gleichzeitig eine Erleichterung gegenüber der nicht leicht zu denkenden „Erfüllung“ des Passah in der Gottesherrschaft. Dies „Erfülltwerden“ kann nicht ein bloßes „Ausgeführtwerden“ oder „Innegehaltenwerden“ sein, wie ein Gebot durch Innehalten erfüllt wird[2]. Denn das Passah steht hier nicht als zu erfüllendes Gebot im Vordergrund des Gedankens, sondern als ein Mahl, das gegessen wird. Es ist auch nicht erlaubt, den Ausdruck im Munde Jesu in ein bloßes „Gehaltenwerden“ umzusetzen, weil das Passah 2 K. 23, 23 (vgl. 2 M. 12, 48, 4 M. 9, 11) „getan“ wird (hebr. *naʿasā*), wofür mit dem Targum *itʿabēd* zu setzen wäre. Bleibt man bei dem von Lukas angewandten Ausdruck, so läßt er sich aber auch nicht in Parallele setzen zu dem „Vollwerden“ (συνπληροῦσθαι) des Tages der Pfingsten Apg. 2, 1. Denn dies ist gemäß Lk. 9, 51 wohl nur ein Ausdruck für das endliche Eintreten eines Tages, mit welchem für Jesu Jünger eine Periode abschließt und eine neue beginnt, ohne daß an das gebotene Abzählen der sieben Wochen vom Beginne der Ernte (5 M. 16, 9) gedacht wäre. Dieses „Vollwerden“, aramäisch *ischtelam* oder *schelēm*, paßt aber nicht hierher, wo an den Abschluß einer Periode nicht gedacht ist. So wird πληρωθῇ nur zu *itḳajjam* gestellt werden können[3], und das Passah ist wie eine Weissagung betrachtet, die erfüllt werden muß. Die Erfüllung geschieht dann im Bereiche der Gottesherrschaft nicht durch ein besonderes Passah, das dann neben den anderen Festzeiten in schönerer Form wiederauflebt, wie Akiba am Schlusse des ersten Teils des Hallel betete: „Gepriesen ist, der uns erlöst hat und unsere Väter aus Ägypten erlöst hat. So möge der Herr, unser Gott und der Gott unserer Väter uns zu anderen Feiern und Wallfahrtsfesten, die uns bevorstehen, im Frieden gelangen lassen, fröhlich über die Erbauung deiner Stadt und frohlockend über deinem Opferdienst, sodaß wir daselbst von den Schlachtopfern und Passahopfern essen“[4].

[1] Worte Jesu I 77. [2] S. oben S. 54.
[3] S. oben S. 55. [4] Pes. X 6.

Jesus dachte gewiß nicht an den Opferdienst der Zukunft und seine fröhlichen Mahle, sondern an das Mahl der Gottesherrschaft selbst, von dem er Lk. 13, 29; 22, 30 redet. Dann ist die Erfüllung „in“ der Gottesherrschaft sachlich zwar nicht wesentlich unterschieden von der Erfüllung „durch“ sie. Denn sie selbst ist im Grunde eine Erfüllung des Passah, weil sie den Übergang von der Knechtschaft zur Freiheit und die Herstellung eines Volkes Gottes im vollkommensten Maße und endgültig verwirklicht. Aber Jesus denkt doch an ein wirkliches Mahl (S. 165).

4. Der Abschluß des Mahles.

An den Passahcharakter des Mahles wird von den Berichterstattern nochmals erinnert, wenn sie erzählen, daß Jesus und seine Jünger Lobgesang anstimmten, ehe sie den Ort des Mahles verließen (Mt. 26, 30, Mk. 14, 26). Schon Jes. 30, 29 setzt für die Nacht, in der ein Fest geheiligt wird, Gesang voraus. Die jüdische Tradition folgert aus derselben Stelle die Pflicht des Lobgesangs für den Festtag[1]. Eine bestimmte Reihe von Psalmen, das Hallel, gehört deshalb zu jeder Festfeier[2]. Beim Passah soll es vom Volke während des Schlachtens der Passahlämmer im Tempelhof[3], von jeder Opfergenossenschaft nach dem Passahmahl[4] angestimmt werden. Schon bei dem ägyptischen Passah soll solcher Gesang nicht gefehlt haben[5], wie auch das Jubiläenbuch (49, 6) annimmt. Weingenuß ist dabei notwendige Voraussetzung[6]. Von diesem fröhlichen Lobgesang sagt das Sprichwort[7]: „Ist das Passah auch nur olivengroß[8], zerbricht der Lobgesang (*hallēlā*) die Dächer“.

Den ersten Teil des Lobgesangs stimmte man schon vor dem eigentlichen Mahle an. Er endete mit dem Schluß von Ps. 113, nach anderer Ansicht mit Ps. 114[9], umfaßte also höchstens Ps. 113 und Ps. 114. Nach dem Mahle und dem Genuß des dritten Bechers Wein[10] folgte der mit Ps. 114 oder 115 beginnende zweite Teil, von dem gewiß ist, daß er Psalm 118 in sich schloß. Denn es wird vorgeschrieben, daß sein Schluß unter Umständen zusammen mit den Kindern antiphonisch vor-

---

[1] j. Pes. 36d, b. Pes. 95b, Arach. 10b.

[2] Tos. Sukk. III 2, b. Taan. 28b, Arach. 10a.

[3] Pes. V 7, IX 3.

[4] Pes. IX 3.

[5] Tos. Pes. VIII 22.

[6] b. Arach. 11a, Jubil. 49, 6.

[7] j. Pes. 35b, Schir R. 2, 14 (33b).

[8] Für den einzelnen Teilnehmer, vgl. S. 102.

[9] Pes. X 6, Tos. Pes. X 9.

[10] S. unter XV.

zutragen ist[1]. Möglicherweise sang in Wirklichkeit nur einer von der Tischgesellschaft den ganzen Text der Psalmen, die anderen respondierten mit dem nach jeder Zeile wiederholten ersten Verse. Den Schluß des ersten Teiles des Hallels bildete ein Lobpreis des Erlösergottes[2]. Den zweiten Teil beendete die Benediktion des Gesanges, über deren Inhalt man später verschiedener Meinung war[3]. Auch Ps. 136, das sogenannte große Hallel, kam statt dessen in Frage[4]. Ein gewöhnliches Epikomion, d. h. weltliche Trinklieder, wie sie einmal bei einer Beschneidungsfeier neben Psalmen vorkamen[5], sollte dagegen beim Passahmahl fehlen[6].

Für Jesus war Psalm 118, der Schluß des Hallel, ein wohlbekanntes Lied. Sein Wort von dem Stein, den die Bauleute verwerfen, den aber Gott zum Eckstein macht (V. 22), hatte er auf sich selbst bezogen, als er es seinen Gegnern entgegenhielt, von denen er seinen Tod erwartete (Mt. 21, 42, Mk. 12, 10, Lk. 20, 17). Sein Hosianna (V. 25) war ihm bei seinem Einzug in Stadt und Tempel erst neulich zugerufen worden (Mt. 21, 9. 15). Seinen Willkommenruf für den, der in des Herrn Namen kommt (V. 26), bezeichnete er Mt. 23, 39 als die Bedingung, ohne welche man ihn nicht wiedersehen wird. Wird sie erfüllt, dann geschieht seinem Volke zum Heil, was er am kommenden Morgen wie ein Wort des Gerichtes seinen Richtern zurufen wird (Mt. 26, 64): „Von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels“. In diesem Augenblick wäre aber Jesus am wichtigsten gewesen, was der Psalmist in V. 17f. sagt: „Nicht sterbe ich, sondern ich lebe und erzähle die Werke des Herrn. Mich züchtigt wohl der Herr, aber dem Tode überläßt er mich nicht.“ Mit dieser Losung schritt er aus dem Passahmahlssaale in die Nacht des Verrats[7].

---

[1] Tos. Pes. X 9, vgl. b. Sukk. 38b. Nach Tos. Sot. VI 3, j. Sot. 20c kam es in der Synagoge vor, daß der Vorsänger allein den ganzen Text des Hallel sang und die anderen nur den Kehrvers des Anfangs beständig wiederholten. Das könnte auch vom Passahmahl gelten.

[2] Pes. X 6, Tos. Pes. X 9. [3] Pes. X 7, b. Pes. 118a.

[4] j. Pes. 32c, Taan. 67a, b. Pes. 118a mit unsicherer Tradition.

[5] Rut R. 6 zu 3, 13 (17b), Koh. R. 7, 8 (104a).

[6] Pes. X 8, Tos. Pes. X 11, unsicher verstanden j. Pes. 37a, von Beer Pesachim 199, ins Gegenteil verkehrt.

[7] Über den Gang nach Gethsemane und sein Verhältnis zum Passnh s. oben S. 87 ff.

XIV. Lobspruch und Deutewort beim Brote.

Daß Jesus beim Passahmahl vor dem Brechen und Darreichen des Brotes einen Lobspruch sagte, nötigt Einblick zu nehmen in einen wichtigen Teil frommer jüdischer Sitte.

Der Lobpreis Gottes vor und meist auch nach dem Genusse[1] jeder Art war vor allem bei allem Eßbaren lange vor Jesu Zeit bei den Juden eine feststehende Einrichtung geworden. Ursprünglich war dies wohl nur bei Opfermahlen üblich. 1 Sam. 9, 13 kann das Opfermahl ohne vorangehende „Segnung" nicht beginnen, wobei das Targum an das Brotbrechen mit Benediktion über der Speise (*pārēs ʿal mezōnā)* denkt. Lobpreis Gottes beim Opfermahle scheint auch vorausgesetzt Ps. 22, 27; 116, 13, Jes. 62, 9, Lobpreis Gottes nach dem Genuß der Früchte Palästinas 5 M. 8, 10, woraus die jüdische Rechtswissenschaft die Pflicht des Tischgebets herleitete[2]. Später nahm man an, daß die „Männer der großen Synagoge" zur Zeit der letzten Propheten Lobsprüche für jeden Genuß angeordnet hätten[3]. Der fortab feststehende Grundsatz lautete[4]: „Wer von dieser Welt ohne Lobspruch genießt, veruntreut (Gottes Eigentum), als hätte man ihm alle Gebote preisgegeben." Deshalb sagte Akiba[5]: „Der Mensch genieße nichts, ohne einen Lobspruch zu sprechen." Vollends darf es vor und nach einer eigentlichen Mahlzeit am Lobpreise Gottes nicht fehlen[6]. Meïr sagte um 130 n. Chr.[7]: „Du findest keinen Israeliten, der nicht täglich hundert Gebote übte", und weist als Beleg dafür auf die Tatsache, daß er sein Brot nicht ißt, ohne vorher und nachher Benediktionen zu sprechen.

Diese Sitte durchzog das ganze jüdische Volksleben. Paulus setzt sie voraus, wenn er 1 Tim. 4, 4 sagt: „Alles von Gott Erschaffene ist gut und nichts verwerflich, wenn es mit Danksagung genossen wird; denn es wird durch Gottes Wort und Anrufung geheiligt" (vgl. Röm. 14, 6, 1 Kor. 10, 30). Auch Jesus, der sich sonst nicht immer der über das Gesetz hinausgehenden Überlieferung fügte, hat sich hierin ihr angeschlossen. Dies bedeutet das von ihm mehrfach erwähnte *εὐλογεῖν*, also die

---

[1] Nidd. VI 10, Tos. Ber. IV 10, b. Ber. 44b, 37a.
[2] Tos. Ber. VII 1, j. Ber. 11a, b. Ber. 48b.
[3] b. Ber. 33a, vgl. M. Bloch, Die Institutionen des Judentums I 2, S. 202ff.
[4] Tos. Ber. IV 1, j. Ber. 9d. [5] j. Ber. 10a.
[6] Mech. 19b, Tor. Ber. VII 2, j. Ber. 11a, Meg. 75a, b. Ber. 48b.
[7] j. Ber. 14d.

Aussprache einer *εὐλογία*, nach Mt. 14, 19; 26, 26, Mk. 6, 41; 14, 22, Lk. 24, 30 vor dem Brotgenuß, 1 Kor. 10, 16 vor dem Weingenuß, und *εὐχαριστεῖν* Mt. 15, 36, Mk. 8, 6, Lk. 22, 19, Joh. 6, 11. 23, 1 Kor. 11, 24 vor dem Brotgenuß, Mt. 26, 27, Mk. 14, 23, Lk. 22, 17 vor dem Weingenuß. Diese beiden Ausdrücke lassen sich zwar hebräisch und aramäisch scheiden. *εὐλογεῖν* entspräche hebr. und aram. *bārēkh*. *εὐχαριστεῖν* wäre auf hebr. *ōdé*, aram. *ōdī* zurückzuführen. *áwdī* wendet auch die Peschito an, *ischtewaddī* von demselben Stamm das Pal. Evangeliarium. Im jüdischen Ritual beginnt mit *mōdīm anaḥnū* die vorletzte Benediktion des Achtzehngebetes, die deshalb *hōdāā* genannt wird[1]. Das bedeutet „Dank", obwohl der Ausdruck nur ausdrückliche und öffentliche Anerkennung des Empfangs göttlicher Wohltaten bedeutet. Trotzdem ist die Anwendung des Ausdrucks auf das mit Speisengenuß verbundene Gebetswort im jüdischen Sprachgebrauch unerhört. Da ist *bārēkh* das allein Mögliche. Die verschiedenen Ausdrücke der Evangelien sind also auf einen einzigen zurückzuführen. Doch ist verständlich, daß Matthäus und Markus in der Erzählung vom Passahmahl bei dem zuerst genannten Brotgenuß Jesus „segnen", bei dem zuzweit genannten Weingenuß „danken" lassen, weil hier an den Abschluß der Mahlzeit gedacht wird. In jedem Fall ist der Gedanke fernzuhalten, als handele es sich um Segnung des Genossenen. Nicht dies wird etwa durch den Lobspruch in einen neuen Zustand versetzt, in welchem nun irgendwie das Göttliche an ihm haftete. Der Gegenstand der Benediktion ist vielmehr Gott, der das Genußfähige hat erstehen lassen und also darüber zu verfügen hat. Die Beziehung des Genießbaren zu Gott liegt in seiner Herkunft von ihm. Was in der Segnung geschieht, ist, daß der Essende vor dem Genuß dies anerkennt. Nur insofern wird der Genuß selbst dadurch beeinflußt, als er durch den Lobspruch zu einer Gott wohlgefälligen Handlung wird, deren Wirkung dem Genießenden zugute kommt.

Nach jüdischer Tradition lautete die Benediktion bei Weizenbrot: „Gepriesen bist du, der du Brot aus der Erde hervorgehen läßt!"[2] Rab forderte, daß der Gottesname dabei genannt werde, Jochanan, daß Gottes Königsherrschaft nicht fehle[3]. Dem wurde entsprochen, wenn Gott dabei als *adōnāj elōhēnu*

---

[1] Ber. V 2. 3, Tos. Ber. III 14, j. Ber. 9a, vgl. Worte Jesu I 300. 303.
[2] Ber. VI 1, Tos. Ber. IV 5.
[3] b. Ber. 12a, 40b, vgl Siphre Dt. 303 (128b).

„Herr, unser Gott“ und *mélekh hāʿōlām* „König der Welt“ angeredet wurde, wie es dann feste Sitte geworden ist. Aber man erkannte an, daß der Hirte Benjamin seiner Pflicht auch genügte, wenn er nur betete: „Gepriesen ist der Herr dieses Brotes!“ (*berīkh mārēh dehāj pittā*)[1], und es war auch eine Benediktion, wenn jemand beim Anblick weißen Brotes (*pittā nekijjā*) sagte: „Gepriesen ist, der diesen Weizen erschuf!“ (*berīkh diberā hādēn ḥiṭṭetā*)[2], oder bei dem Anblick von Brot überhaupt: „Gepriesen ist, der dieses Brot schuf! Wie schön ist es[3]!“ Bei Jesus würden wir annehmen, daß der Vater im Himmel als Spender des Brotes genannt war. Seine Benediktion hätte, wenn beim Passahmahl wie beim Weinsegen (S. 137) dabei die gehobene rituelle Form vorauszusetzen ist, aramäisch gelautet: *berīkh att, abūnan debischemajjā, demappēḳ laḥmā min arʿā* „Gepriesen bist du, unser Vater im Himmel, der das Brot aus der Erde hervorgehen läßt.“ Gemäß der vierten Bitte des von ihm selbst gelehrten Gebetes und nach seiner Weise, Gott nicht als Schöpfer, wie es die jüdische Formel tut, sondern als Versorger den Menschen nahezubringen, käme aber auch eine andere Form in Frage, etwa: *berīkh att, abūnan debischemajjā, dejāhēb lan jōmā dēn laḥmā deṣorkhēnan* (*oder deḥuṣrānan*)[4] „Gepriesen bist du, unser Vater im Himmel, der uns heut das uns nötige Brot gibt“. Dazu lassen sich jüdische Formeln vergleichen, wie: „Ich weiche nicht von hier, bis du mir die Bedürfnisse dieses Tages erfüllt hast“ (unter Berufung auf 5 M. 26, 15f.)[5], und: „der den Tisch rüstet jedem nach seinem Bedarf und jedem Körper nach seinem Mangel[6]“, oder „genügend für seinen Mangel[7]“. So würde besonders verständlich, daß die Jünger in Emmaus den Meister am „Brotbrechen“ erkannten (Lk. 24, 35). Dies muß nicht eine besondere Weise des Brechens voraussetzen, sondern kann vom ganzen Ritus einschließlich der Eulogie gemeint sein. In dieser Weise wird auch gelegentlich in der jüdischen Literatur vom Brechen des Brotes geredet[8].

---

[1] b. Ber. 40b. [2] j. Ned. 40a [3] Tos. Ber. IV 5.

[4] Pesch. hat das unpalästinische *desunkānan* „unseres Bedürfnisses“, Pal. Evang. das sehr unwahrscheinliche *deʿutrīn* „unseres Reichtums“ (also „unser reichliches Brot“).

[5] Tanch. Ki tabo 2, vgl. j. Maas. sch. 56c.

[6] Schir R. 7, 2 (68a).

[7] j. Ber. 8b, Koh. R. 1 (65b).

[8] b. Ber. 46a, 47a (wo das Brechen auch im eigentlichen Sinne vorkommt), j. Ber. 10a. Vgl. jedoch S. 127.

Nach der sonderbaren Meinung von Abba ben Chijja soll der sitzend Essende sich zur Benediktion niederlegen, der zu Tisch Liegende sich verhüllen[1]. Natürlicher ist es, daß der Liegende sich zur Benediktion aufsetzte, um beide Hände für das Erfassen von Brot oder Becher freizuhaben. So wird es deshalb auch anderwärts vorgeschrieben[2], und so dürfen wir es uns bei Jesus vorstellen.

Während des Lobpreises hat der ihn Verrichtende das Brot in der Hand. Deshalb geht ihm voran ein Nehmen des Brotes. Jesus „nahm das Brot", ehe er die Eulogie sprach (Mt. 26, 26, Mk. 14, 22, Lk. 22, 19; 24, 30, 1 Kor. 11, 23, vgl. Mt. 14, 19; 15, 36). Dieses Nehmen des Brotes wird auch in der rabbinischen Literatur erwähnt. Es wird erzählt: *jehab lēh ʿiggūlā deḳāṣē (l. dejiḳṣē) amar lēh sab bārēkh* „Er gab ihm das Brot, damit er breche, (und) sagte zu ihm: „Nimm, sprich den Lobpreis[3]!" *nāsēb ʿiggūlā umebārēkh ʿalōi* „Er nimmt das Brot und spricht den Segen darüber[4]". Dies Nehmen, das nicht zu verwechseln ist mit einem Legen der Hände auf den, dem ein Segen zugewandt werden soll (1 M. 48, 14, Mt. 19, 13. 15), stellt fest, daß es das jetzt zum Genuß bestimmte Brot ist, das den Lobpreis veranlaßt und das durch ihn genußfähig werden soll. Dies meint *ʿalōi* „darüber". Ist es eine geschlossene Tischgesellschaft, wie beim Passahmahl, so verrichtet beim Beginne des Mahles einer für alle die Benediktion, die alle Teilnehmer ihrer Pflicht entledigt, weil sie in ihrem Namen gesprochen wurde. Das muß aber von ihnen bestätigt werden, indem sie ihrerseits den Lobspruch mit deutlichem Amen bestätigen[5]. Der Hausvater ist die geeignetste Person für den Lobspruch, „weil er die Kraft seines Brotes kennt[6]". Ein Gast kommt für das Dankgebet am Schluß des Mahles in Frage, weil die Dankbarkeit gegen den Hausherrn darin zum Ausdruck kommen wird und es wichtig ist, daß Lobspruch und Dank aus dem Herzen kommen[7].

Die Handlung der Benediktion wird dadurch beendet, daß der Sprecher des Lobpreises das Brot bricht und jedem Teilnehmer am Mahle ein Stück gibt. Auf diese Weise wird vollends klargemacht, daß alle Anteil am Lobpreise haben, weil sie nun von dem Brote essen, über dem er gesprochen wurde.

---

[1] j. Ber. 11d. [2] b. Ber. 51b.
[3] j. Ber 12a. [4] j. Ber. 10a.
[5] Ber. VIII 8, Tos. Ber. III 26, Meg. IV 27, j. Ber. 12c, Mo. k. 82b, b. Ber. 47a.
[6] j. Ber. 12a. [7] b. Ber. 46a (Schimʿon ben Jochaj).

Nebenbei erhält der Hausherr Gelegenheit, sein „schönes Auge" (*ʿajin jāphā*), d. h. seine wohlwollende Gesinnung, in das Austeilen hineinzulegen[1]. So heißt es von Jesus: „Er brach es (das Brot) und gab es den Jüngern" (Mt. 26, 26, vgl. Mk. 14, 22, Lk. 22, 19; 24, 30; 1 Kor. 11, 24 nur: „er brach es"). Auch bei den Wunderspeisungen ist das Brechen und Austeilen (mit Hilfe der Jünger) der wichtige Abschluß der Handlung, der deutlich macht, daß alle Empfänger des Brotes vor Gott zu einer Tischgenossenschaft vereinigt sind (Mt. 14, 19; 15, 36)[2].

Für das Brotbrechen ist *bāṣaʿ* der übliche hebräische[3], *ḳeṣā* der galiläisch-aramäische Ausdruck[4]. h. *pāras* kommt schon Jes. 58, 7 vom Brotverteilen vor, und *perūsā* ist später das Brotstück im Unterschied vom ganzen Brote[5]. In beiden Sprachen bedeutet der Ausdruck nur ein Zerstücken, Abtrennen, nicht ein eigentliches Brechen, das nur bei einigermaßen festem oder dickem Brote möglich wäre. Es ist also auf jede Art des Brotes anwendbar, auch auf die weichen Brotlaibe von Eierkuchendicke, die im Orient häufig vorkommen. Voraussetzung ist nur, daß die Zerteilung mit der Hand geschehe. Die Anwendung des Messers ist bei dem Brote des Orients, dem die dicken Laibe fehlen, überflüssig, aber sie gilt dem Orientalen noch heut als ein Sichvergreifen an der Gottesgabe. Nur die Hostie wird in der griechischen Kirche aus symbolischen Gründen „geschlachtet", d. h. mit Metall zerteilt. — Die Größe des Stückes, das jeder erhält, wird verschieden bestimmt. Olivengroß oder auch kleiner bis zu einem Grießkorn (*sōletā*) könnte es sein[6]. Da der Brotsegen bei jedem Brotgenuß stattfinden muß, gilt er jeder Brotart, auch gesäuertem und ungesäuertem Brote. Die dünnen, hartgebackenen Mazzen des gewöhnlichen jüdischen Passahbrotes können freilich nur gebrochen werden. Aber grade für den Passahabend wird in Jerusalem und anderwärts dickeres weiches Brot in der Form eines runden Kuchens verwandt.

Die Brotstücke wurden von dem, der den Lobpreis sprach, nicht jedem Teilnehmer am Mahle direkt in die Hand gegeben. Das war bei einer größeren Tischgesellschaft ohnedies unausführbar. Sie gingen wohl oft von Hand zu Hand und wurden

---

[1] b. Ber. 46a. [2] Vgl. Orte u. Wege Jesu[2], 154f.

[3] b. Ber. 46a.

[4] j. Ber. 10a, 12a, Sabb. 8d, Vajj. R. 6, 3 (17b): *ḳāṣajin ʿiggūlā* „sie zerteilen das Brot".

[5] j. Ber. 10b, Tos. Ber. IV 14. 15.

[6] j. Ber. 10a, b. Ber. 37b.

jedenfalls schließlich vor einen jeden hingelegt, wie es von anderer Speise heißt: *jehabat kummōj weakhal* „sie legte es vor ihn und er aß[1]". Dieser Hergang wurde als der gewöhnliche da vorausgesetzt, wo wegen Klgl. 1, 17 vorgeschrieben war, Trauernden das Brotstück in die Hand zu geben[2]. Wenn alle das Brot erhalten hatten, ergriff der Segensprechende, der aber diese Ehre an einen anderen abtreten konnte, zuerst sein Stück und aß es, nach ihm die anderen[3]. Von Rab erfahren wir, daß er, wohl zu besonderer Ehrung der Gäste, nach dem Brotbrechen selbst mit der linken Hand genoß (*ṭāʿēm)*, mit der rechten aber austeilte *(mephallēg)*[4]. Das Natürlichere war, das Brot in der linken Hand zu halten, mit der rechten zuerst für die anderen davon abzubrechen und ihnen die Stücke zu reichen, zuletzt sich selbst ein Stück zu nehmen und es dann auch mit der rechten dem Munde zuzuführen. — Alle diese Äußerlichkeiten tragen zunächst zur Anschaulichkeit des Vorganges beim letzten Mahle Jesu bei. Da dies Mahl aber in der Christenheit immer wieder neu wiederholt wird, hat es auch seine Bedeutung für die Form, in der es stiftungsgemäß geschehen sollte. Vor allem zeigen sie, wie eng die Einzelheiten dieses Mahles mit jüdischer Sitte verknüpft sind.

Das Zureichen des Brotes geschah ohne begleitendes Wort. Doch wird erzählt, Rab habe am 9. Ab, dem Gedenktag der Zerstörung Jerusalems, nach der Mahlzeit ein schadhaftes Brot genommen, Asche darauf getan und gesagt: *zō hī seʿuddat tischʿā beāb* „das ist das Mahl des neunten Ab.[5]". Maimonides schrieb bei dem Passahmahl für das Lamm, die bitteren Kräuter und das ungesäuerte Brot besondere Deuteworte vor[6], die mit *pésaḥ zä, merōr zä, maṣṣā zō* beginnen. Dafür konnte er sich auf Gamliel II. berufen, der es — vielleicht wegen 2 M. 12, 27 — als Pflicht bezeichnet, diesen drei Dingen besondere Aussagen zu widmen[7]. Daß dabei Kräuter und Brot erhoben werden, wird auch anderwärts bezeugt[8]. Ein altes Deutewort zum Brote war wohl jene, in ihrer letzten Form vielleicht aus Babylonien stammende aramäische Formel[9]: *hā laḥmā ʿanjā da-akhálū*

---

[1] j Ab. z. 41a, vgl. j. Ter. 45c.

[2] Halachoth gedoloth (Warschau 1875) 19, vgl. Maimonides, Hilch. Berachoth VII 5, Schulchan Aruch, Orach Chajjim 167, 18.

[3] j. Ber. 10a, b. Ber. 47a. [4] j. Ber. 10a.

[5] Ech. R. 3, 16 (51b). [6] Hilch. Chamez umazza VIII.

[7] Pes. X 5. [8] b. Pes. 116b.

[9] So nach dem vokalisierten jemenischen Siddur (MS. Chamizer I.).

abāhātanā dinephákū mē-arʿā demiṣrajim, kōl dikhephīn jētē wejēkhul wekhōl diṣerīkh lephésaḥ jētē wiphassaḥ „Siehe da, das elende Brot[1] (vgl. 5 M. 16, 3), das unsere Väter aßen, die aus Ägyptenland auszogen. Jeder der hungrig ist, komme und esse[2], und jeder, der die Pflicht hat, Passah zu halten, komme und übe sie!" Diese Formel, die auch in Jesu Zeit möglich gewesen wäre, gehörte in jedem Fall zu dem besonderen Ritual des Passahmahls. Sie hatte mit dem Brotsegen, der am Anfang dieses Mahles nicht fehlen durfte, nichts zu tun, ist aber doch bedeutsam, weil sie zeigt, daß beim Passahmahl der Gedanke nicht fern lag, dem Essen des Brotes eine besondere Bedeutung zu verleihen. Diese lag hier in der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und in dem Gedanken an die Pflichtübung, jene Erinnerung durch Essen von ungesäuertem Brote zu feiern.

Es war unerwartet und ungewöhnlich, daß Jesus bei seinem letzten Mahle nach dem Brotsegen die Darreichung der Brotstücke erstlich mit einer Aufforderung zu essen und dann mit einem deutenden Wort begleitete. Wäre die Handlung so vorzustellen, daß nach der Benediktion das dabei in der Hand gehaltene Brot erst in viele Stücke gebrochen und dann ausgeteilt worden wäre, so würde man das Deutewort beim Brechen, das Distributionswort beim Austeilen erwarten. Aber in Wirklichkeit wurde doch stückweise gebrochen und ausgeteilt, sodaß das Brechen erst endete, wenn der letzte in der Gesellschaft sein Stück erhielt. Dann läßt sich das Distributionswort sehr wohl vor dem Deutewort denken. Zu anderen Zeiten hat Jesus gewiß nach der Benediktion die Brotstücke seinen Jüngern stumm gereicht, und, wenn dies geschehen war, genoß er das Brot mit ihnen. Diesmal ist sein eigenes Essen durch die Deutung, die er dem Brote gibt, ausgeschlossen und darum verständlich, daß er die Jünger auffordert zu essen, weil er jetzt durch sein Essen ihnen das Zeichen zum Essen nicht geben wird, während sie doch vor ihm nicht essen dürfen[3].

So also ist es zu verstehen, wenn Jesus nach Mt. 26, 26 sagte: „Nehmet, esset!" nach Mk. 14, 22 nur: „Esset!" Das wäre aramäisch:

sábūn akhúlūn.

---

[1] So auch bei Maimonides wie Onk. Jer. I 5 M. 16, 3 adjektivisch. Doch findet sich auch die Lesart: *deʿonjā* „des Elends".

[2] Vgl. Jes. 55, 1, aber auch Joh. 7, 37: „Wenn einer dürstet, der komme und trinke!" Offb. 22, 17: „Wen dürstet, der komme."

[3] j. Ber. 10a, Orach Chajjim 167, 15.

Die Aufforderungen gehören zu keinem Ritus, das letztere läßt sich als natürlicher Ausdruck bei der Darbietung von Speise auch aus der rabinischen Literatur belegen. Beduinen geben entflohenen israelitischen Gefangenen, die durstig sind, Salzkräuter und leere aufgeblasene Schläuche und sagen: „Esset und dann trinket“ (*akhúlūn weatlūn schātaj*)[1].

Das Brot, wie es zerstückt dargereicht wird, bezeichnet Jesus nach allen Quellen mit dem deutenden Worte:

„Das ist mein Leib“. Aramäisch: *dēn hū gūphī.*

Das Paläst. Evangeliarium übersetzt den griechischen Text Math. 26, 26 Wort für Wort mit: *hādēn it hū pugrī.* Aber Lk. 22, 19, auch 1 Kor. 11, 24[2] wird diese Wiedergabe des griechischen ἐστιν durch *it* unterlassen. Sie wäre nur dann gerechtfertigt, wenn auf dem Prädikat ein besonderer Nachdruck läge, als sollte gesagt werden: „es ist in Wirklichkeit“. Aber weder der griechische Ausdruck noch der Zusammenhang führt darauf. Der Sinn fordert auch nicht, daß ein besondereres *hū* als Bindeglied verwendet werde, wie es geschehen müßte, wenn etwa das dargereichte Brot hätte von anderem unterschieden werden sollen. Das Onkelostargum folgt darin dem Hebräischen, welches gewöhnlich darauf verzichtet. Es heißt 1 M. 40, 12: *dēn puschrānēh* „das ist seine Deutung“, 1 M. 9, 12: *dā āt ḳejam* „das ist das Bundeszeichen“, auch im biblischen Aramäisch Dan. 2, 36: *denā ḥelmā* „das ist der Traum“, doch 4, 27 mit Emphase: *dā hī bābél rabbetā* „das ist das große Babel“. Später wird die Einschaltung von *hū* häufiger. 2 M. 15, 2 hat Onkelos: *dēn elāhī* „das ist mein Gott“, die beiden jerusalemischen Targume aber: *dēn hū elāhī.* So heißt es auch im Pal. Talmud: *dēn hū ḥasīdekhōn* „dieser (und kein anderer) ist euer Frommer[3]!“ *dēn hū malkā meschīḥā* „das ist der König Messias[4]!“ Notwendig ist *hū* selbstverständlich in *dēn hū* „dieser ist es[5]“, und ein verbindendes *hawā* „sein“ in dem zurückblickenden: *lā hāwēnā anā* „ich war es nicht[6]“. In Jesu Wort ist nur bloßes *dēn* oder *dēn hū* zu erwarten. Dagegen gibt der griechische Text keinen Anlaß zu dem feierlicheren *hā* „siehe“ wie in dem oben angeführten *hā laḥmā* und in dem Worte: *hā meschīḥakhōn dīdekhōn* „siehe da, euer „Messias[7]!“

---

[1] j. Taan. 69[b], Ausg. Venedig 1521.
[2] S. A. S. Lewis, A Palest. Syriac Lectionary, Stud. Sin. VI (1897).
[3] j. Dem. 22[a], vgl. Gramm.[2] 111 f. [4] j. Taan. 68[d].
[5] Koh. R. 9, 10 (115[b]). [6] j. Keth. 35[a], vgl. j. Kil. 32[b].
[7] j. Kil. 32[c], mit *dā* für *hā* j. Keth. 35[b].

Für mein „Leib“ ist das *pugrī* des Pal. Evang. unverwendbar, weil es im jüdischen Aramäisch nur den „Leichnam“ bedeutet, den doch Jesus nicht in den Tod gibt. Ebensowenig kommt in Frage das von Meyer[1] empfohlene *hādēn garmī hū*, was heißen würde: „Dieses da ist mein Gebein“, nicht aber, wie Meyer will: „Das bin ich selbst“, wofür zu sagen gewesen wäre: *dēn hū anā legarmī*! Man wird auch nicht der ersten christlichen Gemeinde, mit ihr dem „Hebräer“ Paulus, ein so grobes Mißverständnis zutrauen, daß nur sie, nicht Jesus, an seinen Leib gedacht hätten. Hierher gehört auch nicht der in der jüdischen Literatur oft gebrauchte hebräische Ausdruck *bāsār wādam* „Fleisch und Blut[2]“, als wäre zum Brote das Fleisch, zum Wein das Blut genannt worden. Denn der Ausdruck, der auch Mt. 16, 17 vorkommt und Joh. 6, 54f. auf das leibliche Wesen des Menschensohnes angewandt wird, bezeichnet den Menschen im Gegensatz zu jedem Geistwesen. Dazu liegt hier kein Anlaß vor. Wirklich brauchbar wäre für „Leib“ nur *geschēm* (Dan. 3, 17), *giwjā* (1 M. 47, 18 Onk.) und das dem Onkelostargum fremde *gūph* (Tg. 1 Sam. 31, 12). Das letztgenannte ist in der späteren jüdischen Literatur das gewöhnliche. *hag-gūph hakḳādōsch*[3] oder *gūphā ṣaddīḳā*[4] ist der „heilige (fromme) Leib“ eines Rabbi, der grade deshalb von Leiden nicht verschont bleiben kann. Der Leib steht dabei im Gegensatz zur Seele. „Ist die Seele nicht ein Gast im Leibe *(gūphā)*?“ wird gefragt[5]. Man kann seinen Leib (h. *gūphō*) mehr lieben als sein Geld *(māmōnō)*[6]. „Mein Leib *(gūphī)* erzitterte“, sagt Zeira von sich, als er sah, wie auf den heiligen Schrein Asche gestreut wurde[7]. Ein Weib beklagt sich: „War es nicht besser, außen am Leibe (*lebar min gūphā*) zu leiden als drinnen im Leibe (*legō gūphā*) (d. h. in der Seele)[8]?“ Über dem toten Leibe (*gūphā*) schwebt die Seele (*naphschā*) noch drei Tage, bis sie ihn ganz verläßt[9]. Während hier überall der beseelte Menschenleib vorausgesetzt ist, kann auch von der Trennung von Leib und Seele im Tode geredet werden[10]. Bildlich kann *gūphā* für „Hauptsache“ stehen. h. *gūphē ʿabērā* sind die „Hauptarten der Sünde[11]“, h. *gūphē tōrā* „die Hauptarten des Gesetzes[12]“. Schließlich wird *gūph* auch

---

[1] Jesu Muttersprache 90.
[2] j. Ber. 7d, 13b, Bem. R. 14 (115b) und oft, aber wohl nie aramäisch.
[3] j. Taan. 64d. [4] j. Bikk. 65c. [5] Vaj. R. 34 (91b).
[6] b. Ber. 61b. [7] j. Taan. 65a. [8] j. Keth. 34b.
[9] Vaj. R. 18 (45b). [10] j. Mo. k. 82b, Vaj. R. 34 (91b).
[11] Ab. V 8. [12] Ab. d. R. N. 27.

zu einem Ausdruck für „selbst". *bēgūphēh* heißt „für ihn besonders[1]". h. *gūphō mekhubbād*, „er wird selbst geehrt[2]". So kann dann auch hebräisch *gūphō schellap-pésaḥ* „das Passahlamm selbst[3]" gesagt werden, und es ist auffallend, wie oft grade vom Passah dieses *gūphō* in der Erörterung seines Rechtes gebraucht wird, z. B. Siphre Nu. 69 (18a) neunmal, j. Pes. 36d achtmal. Es war offenbar üblich, das Lamm als „Leib" des Passah vom Feste zu unterscheiden. Jesus könnte dadurch veranlaßt worden sein, bei der Darreichung des Brotes auf seinen Leib zu weisen, obwohl er ihn nicht in direkte Verbindung mit dem Passahlamm setzt. Es wäre wohl möglich, hier *gūphī* im Sinne von „ich selbst" zu verstehen. Aber sowohl die Auffassung der ersten Christen (s. o.) als der Gegensatz zur Nennung des Blutes beim Weine fordern die Übersetzung „mein Leib".

Läßt man Jesu Wort: *dēn hū·gūphī*, ohne weitere Ergänzung, so kann es für die Jünger nur heißen: „Dies Brot, das ich in Stücke breche und verteile, ist mein Leib", dem offenbar Ähnliches widerfahren soll und der also auch bestimmt ist, zerbrochen und an sie verteilt zu werden. Ob daraus auf die Todesart, die Jesus erwartete, geschlossen werden darf, ist sehr zweifelhaft. Denn das Verteilen kann nur ein Bild der Bestimmung und Wirkung seines Todes sein, und das Zerteilen steht als die notwendige Voraussetzung für die Verteilung in engem Zusammenhang mit diesem Bilde und wird nichts Anderes als die gewaltsame Auflösung des gegenwärtigen Bestandes des Leibes, somit die Tötung Jesu, bedeuten. Nach Mk. 10, 33f., Lk. 18, 32f. erwartete Jesus Tötung durch die Römer, nach Mt. 20, 19, vgl. Joh. 12, 32f., Kreuzigung. Nach den Zeitverhältnissen lag auch in dieser Richtung die größte Wahrscheinlichkeit.

Man hat nach dem von außen kommenden Anlaß gefragt, der Jesus bestimmt haben könnte, zu genießendes Brot mystisch zu deuten und dadurch zu einer Seelenspeise zu machen. Da er im Judentum fehlt, soll er von anderwärts stammen. Aber von einer mystischen Seelenspeise ist nichts gesagt, und der Zusammenhang mit dem Judentum ist völlig klar. Es hat den Brauch dargeboten, den Jesus selbst, wenn er mit den Seinen aß, stetig übte. Der neue Inhalt, den er ihm gab, stammte aus der Tiefe seines Gemüts. In dieser Nacht übte er das Brot-

[1] Vaj. R. 28 (76a).
[2] Ab. IV 6, Ab. d. R. N. 27.
[3] Pes. X 3, Tos. Pes. X 9.

brechen, seines nahe bevorstehenden Todes gewiß, die Seele voll von dem Geschick, das sein Vater ihm bestimmt hatte. Wie natürlich war es, daß ihm, als er sich anschickte, Stück für Stück vom Brote zu brechen und auszuteilen, der Gedanke in die Seele schoß: „Das ist es, was mir geschehen wird, wenn ich den Tod zu leiden habe". Das Sterben selbst war ihm aber dabei nicht so wichtig als der Zweck, zu dem es geschah. Die Jünger mußten erfahren, daß sein Hingang ihnen gut sei, wie es Joh. 16, 7 ausgedrückt wird. Seine Liebe zu ihnen öffnete ihm den Mund. Wenn das Wort ohne Erklärung blieb, war es in jedem Fall ein neuer Hinweis auf seine Tötung, im Einklang mit der früheren Mitteilung, wonach er bei dieser Festreise in Jerusalem seinen Tod erwartete (Mt. 20, 18f., Mk. 10, 33f., Lk. 18, 32f.). Damit war aber der weitere Gedanke verknüpft, daß dieser Tod ihretwegen geschehe und ein Dienst für sie sei gemäß der Stellung, die er Mt. 20, 28, Mk. 10, 45, Lk. 22, 27, Joh. 13, 4ff. sich selbst den Jüngern gegenüber zumaß (vgl. oben S. 109ff.). Jesu Wort vom Blute bei der Darbietung des Weines verstärkte dann diesen Gedanken, der die Jünger wie ein Vermächtnis durch die folgenden Tage begleiten und sie nötigen mußte, sich klarzumachen, welches Gut dieser Tod ihnen bedeute und warum er sich eigene, dieses Gut zu bewirken. Die Überlieferung berichtet dann auch die Hinzufügung erklärender Worte, die bei dem Deutewort des Weines besonders feststehen.

Bei Paulus (1 Kor. 11, 24) wird dem Deutewort, dessen kürzeste Form Matthäus und Markus haben, hinzugefügt: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Lukas ergänzt dies wieder durch *διδόμενον*. Die paulinische Form, die im Evang. Pal. mit *deṭibbekhōn* „um euretwillen" wiedergegeben wird, würde jüdischaramäisch *daʿalēkhōn* lauten. Aber was griechisch möglich ist, erscheint im Aramäischen als schwer erträgliche Härte. Die Formung des Worts bei Paulus muß als Gräcismus gelten. Die lukanische Ergänzung durch *διδόμενον* ist für das Aramäische unerläßlich. Die Lesarten *θρυπτόμενον* D*, *κλώμενον* D[bc] bedeuten dagegen eine Erschwerung, weil aram. *mitkeṣē* in Verbindung mit *gūphī* kaum gesagt werden kann. So würde also das nach Lukas ergänzte Deutewort lauten:

dēn hū gūphī demitjehēb ʿalēkhōn.

Daß es sich, wenn der Leib für jemand gegeben wird, um den Tod, also nach dem semitischen Ausdruck um Hingabe der Seele handelt, ist selbstverständlich. Aber das Brot, bei dem zunächst an den unzerstückten Brotlaib (*ʿiggūl*) gedacht ist, führte zur

Nennung des Leibes statt der Seele. Er geht ja im Tode ebenso seiner Zerstörung entgegen wie der jetzt in Stücke gerissene Brotlaib. Dem Worte „gegeben“ entspricht aramäisch *mitjehēb* genau. Aktivisch läßt es sich auch aus der jüdischen Literatur belegen. Denn von Jassa bar Chalputa wird erzählt, daß bei seinem Tode die Dachrinnen in Laodicäa Blut ergossen, „weil er seine Seele für die Beschneidung gegeben hatte“ (*dīhab naphschēh ʿal gezūretā*)[1], das heißt doch wohl, weil er gegen das Verbot die Beschneidung ausübte. Häufiger ist in solcher Verbindung das Zeitwort *mesar* „dahingeben“. Die Gemeinde Jsraels beteuert: „Ich habe meine Seele hingegeben (*māserā naphschī*) für deine Gottheit[2]“. Jakob sagt im Blick auf seine von Esau gefährdeten Kinder: „Ich habe mich für sie in den Tod gegeben“ (h. *māṣarti ʿaṣmī lemītā ʿalēhem*), — ich habe sie aufgezogen wie Kichlein von Hühnern und für sie die Mühe der Aufziehung von Kindern getragen[3]“. Von Abraham rühmt man: „Er gab seine Seele dahin (wagte sein Leben) (*mesar naphschēh*), um beschnitten zu werden[4]“. Jemand wird zugerufen: „Wenn du dich dahingegeben hast (h. *māsarta ʿaṣmekhā*) für die Gebote, was wird dein Lohn sein[5]?“ Die Größe der Leistung steht im Vordergrund, wenn jemand sein Teil wünscht unter den für das Gebot Sterbenden (h. *mētē ham-miṣwā*)[6], und wenn erklärt wird: „Die Worte des Gesetzes werden nur erfüllt (h. *mitḳajjemīn*) durch den, der sich für es tötet“ (h. *mēmīt ʿaṣmō ʿālēha*)[7]. Die Leistung wird auch Jes. 53, 12 betont, wo dem Knechte Gottes Belohnung verheißen wird, wenn er seine Seele dem Tode preisgibt, oder, wie das Targum sagt, „dem Tode hingibt“ (*mesar lemōtā naphschēh*). Ebenso geschieht es in der jüdischen Deutung jenes Wortes auf Mose, der „sich dem Tode hingab (für sein Volk), zu den in der Wüste Sterbenden gezählt wurde, die Versündigung mit dem goldenen Kalbe sühnte und Gnade erbat für die Gottlosen Israels, die Buße tun würden[8]“. Aber dieses *mesar*, das das Handeln des Dahingebenden betont, will in Jesu Mund nicht passen. Er denkt jetzt nicht an die Belohnung, auf die er Anspruch hat, geschweige an die ihm bevorstehende Leistung ohnegleichen. Nur zweierlei steht im Vordergrunde seines Bewußtseins, zuerst das göttliche Muß, das

---

[1] j. Ab. z. 42c. [2] Tg. Hsl. 8, 1.
[3] Ech. R. Peth. (12a). [4] Tg. Jer. I 1 M. 22, 1.
[5] Bem. R. 14 (115b). [6] b. Sabb. 118b.
[7] b. Ber. 63b.
[8] b. Sot. 14a, vgl. Dalman, Jesaja 53², 20.

sein Leben fordert und seinem Sterben den ihm eigenen Wert verleiht, und dann diejenigen, denen es zugute kommen soll. Nicht für eine Sache geht er in den Tod, sondern im Gehorsam des Vaters und in Liebe zunächst zu denen, die ihn jetzt umgeben, denen dieser Tod so nötig ist. Hierin hat Joh. 13, 1 seine Stimmung richtig gedeutet: „Wie er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, so liebte er sie bis ans Ende". Dieser Stimmung entspricht das passivische *mitjeheb ʿalēkhōn* „für euch gegeben", wobei Gott der Gebende ist. Der Gedanke des Lösegelds (vgl. S. 110) scheint hier zu Grunde zu liegen, obwohl nicht das Geben, sondern das Gegebenwerden im Vordergrunde steht.

Es wird nichts davon gesagt, weshalb Jesu Tod den Jüngern notwendig war. Darin zeigt sich, daß Jesus jetzt nicht eine Lehre über seinen Tod den Jüngern übermitteln will. Sein Deutewort ist vielmehr eine kurze und abgerissene Enthüllung von dem, wovon das Herz übervoll ist. Solche Stimmungsworte läßt man laut werden, aber man verbreitet sich darüber nicht, man erwartet und wünscht keine Diskussion. Der Hörer mag sie annehmen oder ablehnen. So gab Jesu Wort zum Brote für sein letztes Mahl mit den Jüngern den Ton an, so soll es auch jetzt gehört werden.

XV. Lobspruch und Deutewort beim Weine.

Im Orient kann eine Mahlzeit nicht ohne Brot sein. Aber sie wäre nach jüdischer Anschauung nicht vollständig ohne Fleisch und Wein[1]. Das Passahlamm, unter Umständen außerdem das sogenannte Feieropfer[2], vertritt beim Passahmahle das Fleisch. Der Wein, von dem das alttestamentliche Gesetz nichts weiß, war aber nicht zu entbehren. Schon Ps. 23, 5 wird der wohlgefüllte Becher zu einem rechten Mahle gerechnet. Beim Dankopfermahle wird der Becher erhoben (Ps. 116, 13). Jedes festliche Mahl hieß später ohne weiters ein „Trinkgelage" (*mischtītā*)[3], das „gegessen" werden kann. „Wer die Vorfeier der Hochzeit ißt, ißt auch das Trinkgelage (das eigentliche Hochzeitsmahl)[4]". Bei einem Leichenmahl hielt man es für normal, zwei Becher vor dem Essen, fünf während desselben, drei

[1] j. Mo. k. 82b, b. Taan. 30a. [2] S. oben S. 81, 113.
[3] j. Ber. 10c, Schebi. 35c, Vaj. R. 11 (27b).
[4] j. Schebi. 35c.

nachher, also im ganzen zehn Becher zu genießen[1]. Eine reichliche Leistung, die mit Rausch enden mußte, aber damit zusammenhing, daß an den Bechern vor und nach dem Mahl bestimmte fromme Pflichten hafteten. In Petra, wo der Weingenuß nicht ebenso heimisch war wie in Palästina, gestattete man jedem Teilnehmer eines Gelages elf Becher[2].

Es gab auch gesetzliche Veranlassung zum Weingenuß. Am Feste soll der Israelit vor Gottes Angesicht essen und fröhlich sein (5 M. 27, 7, vgl. 16, 14). „Es ist dem Menschen geboten, sein Weib und seine Söhne am Wallfahrtsfeste fröhlich zu machen. Womit macht man fröhlich? Mit Wein[3]". Grade den Männern ziemt diese Freude[4]. Die offizielle Deutung von 5 M. 27, 7, wo das Essen genannt ist, denkt dort allein an den Fleischgenuß[5]. Aber seit die Freude am Fleische des Festopfers weggefallen ist[6], tritt die Freude am Wein in den Vordergrund. Diese Pflicht der Freude haftet aber besonders an der Nacht des ersten Festtages (vgl. Jes. 30, 29)[7], und würde also vor allem für das Passahmahl gelten.

Daß erst nach der Zeit der priesterlichen Gesetzgebung der Wein mit dem Passahmahl verbunden worden sei, sucht Beer[8] durch Hinweis auf die samaritanische Sitte zu erhärten. Aber dieser ist das Passahessen überhaupt kein „Mahl", sondern ein rasches Verzehren wie 2 M. 12, 11[9]. Für die Israeliten war das Passah schon seit Josias Zeit (2 K. 23, 21, 2 Chr. 35, 11) ein Opfer und also seine Verzehrung ein Opfermahl. Nichts hinderte, auch dieses Mahl mit Weingenuß zu verbinden. Zwar gehörte zum Passah wie zum Erstgeburtsopfer im Tempel keine Weinspende[10]. Aber das private Feieropfer ebenso wie die offiziellen Opfer des Mazzotfestes (4 M. 28, 24) hatten ihre Weinspenden. Warum sollte dem häuslichen Mahle fehlen, was im Tempel Pflicht war? Jubil. 49, 6. 9 wird nur zufällig zum ersten Mal von der Verbinduug des Weingenusses mit dem Passahmahl reden. Aber es war natürlich, daß nach dem Wegfall

---

[1] j. Ber. 6a. [2] Strabo XVI 4, 26.

[3] j. Pes. 37b, Tos. Pes. X, 4, b. Pes. 109a. [4] b. Pes. 109a.

[5] Siphre Dt. 64 (88a), 69 (89a), 138 (102a), 141 (102b), j. Chag. 76b.

[6] b. Pes. 109a.

[7] Siphre Dt. 142 (102b), b. Pes. 71a, j. Chag. 76a.

[8] Pesachim 7. 48.

[9] Linder, PJB 1912, 119, Dalman, ebenda 129f., Whiting, Samaritanernas Påskfest 42.

[10] Men. X 6, j. Pes. 32c.

des Passahopfers grade auf diesen Rest alter Festsitte großer Nachdruck gelegt wurde.

Vier Becher Wein waren später das für das Passahmahl vorgeschriebene Mindestmaß[1]. Dieser Vierzahl wurden allerlei erbauliche Deutungen gegeben. Vierfache Strafe bedeuten sie den Heiden, vierfache Tröstung Israel[2]. Eine eigentümliche Berechnung lag aber in Wirklichkeit dieser Abmessung der Weinmenge zu Grunde. Ein „Segensbecher" sollte ein Viertel eines Viertels Log reinen Wein enthalten[3]. Vier solche Becher enthielten somit zusammen ein Viertel Log, also $^1/_8$ Liter, reinen Wein[4], also etwa das Maß eines unserer Weingläser. Nun galt aber ein Viertel Log als das Maß Wein, dessen Genuß Priester und Richter dienstunfähig machte[5]. Ein ganzes Log ($=^1/_2$ l) würde einen Rausch mit voller Besinnungslosigkeit bewirken[6], Als Gamliel II. ein Viertel Log italischen Wein getrunken hatte, nahm er eine Gelübdelösung erst vor, nachdem durch einen Ritt von drei Millien sich der Rausch verflüchtigt hatte[7]. So sollte das Maß des Weines beim Passahmahl von der Art sein, daß es wirkliche Erhöhung der Stimmung bewirkte. Daß es keinen Rausch herbeiführen werde, nahm man an, weil man den Erfahrungssatz kannte, daß der Wein nach dem Essen, aber nicht der Wein beim Essen berauscht[8]. Auch vermied man den Rausch, wenn man in Absätzen trank[9]. „Der Schlemmer trinkt in einem Zuge, der Anständige in zwei Zügen, der Hochmütige in dreien[10]". Doch sprach man von den Wirkungen der vier Becher des Passahabends. Rabbi Jona fühlte sie bis Pfingsten, Juda ben Ilaj bis zum Hüttenfest[11]. — Es galt als selbstverständlich, daß der Wein gemischt werde. Zu dem starken italischen Wein goß man die dreifache Quantität Wasser, sodaß ein Becher, der $^1/_{16}$ Log reinen Wein enthielt, noch $^3/_{16}$ Log für das Wasser und $^1/_{16}$ Log für den freien Rand fassen

---

[1] Pes. X 1. [2] j. Pes. 37.

[3] b. Sabb. 76b, j. Sabb. 11a.

[4] Tos. Pes. X 1. j. Pes. 37c, Sabb. 11a, Schek. 47b, b. Pes. 108b.

[5] Bem. R. 10 (68b, 75a), vgl. 3 M. 10. 9ff., Siphra 46b: „Soviel als berauscht, d. h. ein Viertel (Log) von vierzigtägigem Wein".

[6] Bem. R. 10 (72b). [7] Vaj. R. 37 (101b), Tos. Pes. I 28, b. Erub. 64b.

[8] j. Pes. 37d. Natürlich kannte man auch die Wirkung des Weins bei solchen, die gewohnt waren, viel zu trinken. Jemand hatte sich gewöhnt, täglich zwölf Xesten (über 6 l) zu trinken und schlief nicht ein, wenn er nur elf genossen hatte. Vaj. R. 12 (31a).

[9] j. Pes. 37c, Schek. 4b, Ber. 11a. [10] b. Bez. 25b. [11] j. Pes. 37c.

mußte[1]. Bei dem schwächeren palästinischen Saronswein, den man nur mit der doppelten Quantität Wasser mengte[2], würden kleinere Becher genügen. Das Mischen sollte nach Elieser geschehen sein, ehe man den Segen über den Wein spricht[3]. Es geschieht beim Passahmahl nicht auf einmal in einem großen Mischgefäß, sondern, damit jeder Becher eine Größe für sich sei, becherweise, also bei jedem Einschenken. „Man mischt ihm dem ersten Becher", heißt es[4]. Die Rangordnung war dabei Gegenstand ernster Überlegung. Während des Mahles soll man bei dem ältesten Teilnehmer beginnen, nach dem Mahle bei dem, der den Tischsegen spricht[5].

Wie das Brot bedurfte auch der Wein eines Lobpreises des Gottes, der ihn gegeben. Bei trinkfähigem, gemischtem Weine war die übliche Formel: „Gesegnet bist du, der die Frucht des Weinstockes geschaffen" (h. *bōrē pherī hag-géphen*)[6]. Ins Aramäische umgesetzt wäre das: *berīkh att debārē pērajjā deguphnā.* Das stets pluralische *pērajjā* kann man für die Frucht des Weinstocks durch Tg. Jo. 1, 7; 2, 22, Jerem. 5, 17, Zach. 3, 10 belegen, wogegen *ibbā* (Tg. Zach. 8, 12) kaum in Frage kommt. Als Jesus den Segensspruch zum Weine sprach (Mt. 26, 27, Mk. 14, 23, Lk. 22, 17), hat er sich wohl an die übliche Formel angeschlossen. Denn er redet auch nachher nicht schlechtweg vom Weine, sondern in gehobener Sprache vom „Erzeugnis (*γέννημα*) des Weinstocks" (Mt. 26, 29, Mk. 14, 25, Lk. 22, 18). *γέννημα* würde nach Hab. 3, 17 LXX, wo es für den „Ertrag" des Weinstocks steht, auf hebr. *jebūl* führen[7]. Aber es ist wohl nur griechische Variante zu *καρπός*, das 5 M. 11, 17 LXX h. *jebūl* wiedergibt, während es sonst h. *perī* entspricht. Auch Evang. Pal. begnügt sich mit *pērajjā.*

Neben dem eigentlichen Weinsegen, welcher jeden Weingenuß einleitet, sind aber noch andere Benediktionen an den Weinbecher geknüpft worden. Ps. 116, 13 ist die Rede von einem „Becher der Hilfe", bei dem man Gottes Namen verkündigt. Das setzt die Sitte voraus, bei dem Opfermahl der Gelübdelösung den Becher zu erheben unter dem Lobpreis des Gottes, der die Hilfe gesandt hat. Die spätere vom Opferdienst unabhängige jüdische Sitte kannte als eine besondere Art des

---

[1] j. Pes. 37c.
[2] Nidd. II 7, Bem. R. 1 (2b), Schir R. 7, 3 (68b), b. Sabb. 77a.
[3] Ber. VII 5.
[4] Pes. X 2, Tos. Pes. X 2, vgl. Schir R. 1, 2 (7b).
[5] Tos. Ber. V 7.
[6] Ber. VI 1, Tos. Ber. IV 3.
[7] Targumisch wäre dies nach 3 M. 26, 4, 5 M. 32, 22 *ʿalaltā.*

Weingenusses den „Weihebecher“ (*kāsā deḳiddūschā*)[1], über welchem der Gott gepriesen wurde, der den Sabbat oder Festtag „geweiht“ hat (h. *meḳaddēsch*). Dieser Brauch wird im israelitischen Altertum seinen Ursprung haben und andeuten, was man Jes. 30, 29 unter der Weihe eines Festes zu verstehen hat, nämlich einen Weintrunk, bei dem man des Festes gedenkt. Davon unterschieden war der eigentliche „Segensbecher“ (*kāsa debirkhetā*[2], h. *kōs schellab-berākhā*[3]), an den der nach dem Mahle zu sprechende „Speisesegen“ (h. *birkhat ham-māzōn*)[4], auch „Aufforderungssegen“ (h. *birkhat haz-zimmūn*) genannt[5], geknüpft wird. Für ihn waren alle Sprachen erlaubt[6], damit jeder wisse, wem er den Segen spricht[7]. Ihm ging die Aufforderung voraus: „Laßt uns den Herrn, unsern Gott, preisen wegen der Speise, die wir genossen haben[8]“. Die Formel: „Gepriesen ist der Gott der Welt, weil wir von dem Seinen gegessen haben“, verlangt Abraham von seinen heidnischen Gästen[9]. Wenn Paulus Röm. 14, 6, 1 Kor. 10, 30, 1 Tim. 4, 4, das „Danksagen“ über der Speise als Sitte voraussetzt, kann man fragen, ob er einen Genußsegen vor dem Essen oder einen Danksegen nach der Mahlzeit meint. Aber aus der Erzählung, welche von dem Danksegen am Tische des Königs Jannaj (103—76 v. Chr.) berichtet, den Schimʿon ben Schetach verrichtete[10], darf man schließen, daß dieser Segen lange vor Jesu Zeit allgemeine jüdische Sitte war.

Es war nötig, bei einem Festmahl allen vorkommenden Riten eine feste Ordnung zu geben. Die Schule Hillels vertrat die Reihenfolge: Bechermischen, Händewaschen, Weinsegen, Weihesegen[11]. Wenn es nur einen Becher Wein gab, empfahl man, ihn für den Schluß der Mahlzeit zu lassen und Weinsegen, Weihesegen und Speisesegen über ihm zu verrichten[12]. Der „Wein nach dem Essen[13]“ war offenbar die wichtigste Größe, auf die man am wenigsten verzichten wollte. Die „vier Becher der Passahnacht“ (*arbaʿtē kāsajjā delēlē pisḥā*)[14] waren für die erforderlichen Benediktionen verfügbar. Es war üblich, an den ersten von ihnen Weinsegen und Weihesegen zu knüpfen,

---

[1] j. Ber. 11c.
[2] b. Ber. 51a. [3] j. Ber. 11c, b. Sot. 38b.
[4] Sot. VII 1, b. Bab. m. 87a.
[5] Ber. VII 1 ff., Tos. Ber. V 14, VII 1, j. Ber. 11a. [6] Sot. VII 1.
[7] j. Sot. 21b. [8] Ber. VII 3, j. Naz. 54b, Ber. R. 91 (194a).
[9] Ber. R. 49 (103a). [10] Ber. R. 91 (194a). [11] Ber. VIII 1. 2.
[12] j. Ber. 7d, b. Ber. 52a. [13] Ber. VIII 8.
[14] j. Sabb. 11a, Pes. 47c, Schek. 47c.

an den dritten den Speisesegen, der zweite gehörte zur Mahlzeit, der vierte bedeutete das an die Mahlzeit angeschlossene Trinkgelage.

Man hatte bestimmte Regeln für die Ausführung der Benediktion. Bei einem feierlichen Mahle sprach sie zu Anfang und zum Schluß einer für alle, im Verlaufe des Mahles jeder für sich selbst[1]. Der Hergang bei gemeinsamem Lobpreis pflegte zu sein, daß man an den, der ihn sprechen sollte, die Aufforderung richtete: „Nimm (den Becher) und sprich den Segen (*sab ubārēkh*)[2]!" Es war eine Ehre, dazu aufgefordert zu werden. Aber man brachte sich selbst um Segen, wenn man die Aufforderung ablehnte. „Gibt man jemanden den Segensbecher, damit er segne, und er spricht den Segen nicht, so verkürzt er sein Leben[3]". Der Aufgeforderte nahm den Becher und sagte (wenn es sich um den Speisesegen handelte): „Laßt uns den Segen sprechen (*nesab kāsā waʾamar nebārēkh*)[4]!" Der „Segensbecher" mußte unbeschädigt, wohlgefüllt, verziert und vorher gespült sein[5]. Verhüllung des Benedizierenden[6], aber auch Verhüllung der Speise und des Brotes[7], kam dabei vor, sie sollte vielleicht die Gegenwart unreiner Geister ausschließen. Während des Segensspruchs wurde der Becher mit der rechten Hand eine Handbreit über den Tisch erhoben[8]. Die Augen des Segnenden sollten darauf gerichtet sein[9], wie man auch beim Beten die Augen nach unten richtet[10], während Jesus beim Segnen wie beim Beten gen Himmel schaut[11]. Ebensowenig wie das Brot wurde der Wein gesegnet, sondern Gott über dem Wein und um der Frucht willen, aus welcher er hergestellt war, gepriesen. Nachdem alle dies durch ihr Amen bekräftigt haben, ist der Wein ihnen erlaubt. Wenn die Tischgenossen eigene Becher haben, dürfen sie an sich davon trinken, ehe der Benedizierende getrunken hat[12]. Aber gewöhnlich wird dieser durch sein Trinken das Zeichen gegeben haben, daß alle trinken sollen (vgl. S. 127).

---

[1] Ber. VI 5, 6, vgl. j. Ber. 10c.
[2] Vaj. R. 9 (22a), j. Ber. 11c. [3] b. Ber. 55a.
[4] j. Ber. 11c f., b. Ber. 51b.
[5] j. Ber. 11d, b. Ber. 51a. [6] b. Ber 51a. [7] j. Pes. 37b, b. Pes. 100 f.
[8] j. Ber. 11 , vgl. Ps. 116, 13. Nach b. Ber. 51 mit beiden Händen. Wenn Öl und Wein zu benedizieren sind, wird jedes in je eine Hand genommen, und man streitet, ob der Wein mit der Rechten oder mit der Linken zu erfassen sei. b. Ber. 43b, Tos. Ber. VI 5.
[9] j. Ber. 11c f. [10] b. Jeb. 105b.
[11] Mt. 14, 19, Mk. 6, 41; Mk. 7, 34, Joh. 11, 41; 17, 1. [12] j. Ber. 10a.

Es war im allgemeinen gegen den Gebrauch, von einem Becher erst selbst zu trinken und ihn dann einem anderen zu reichen, weil dieser sich ekeln könnte[1], oder weil es gesundheitsgefährlich ist[2]. Jeder sollte darum seinen eigenen Becher haben[3]. Doch gibt es Andeutungen, daß man grade beim „Segensbecher“ nach dem Mahle sich anders verhielt. Nach einer Anweisung „gibt“ man ihn mit der Rechten[4], muß ihn also zum Trinken anderen gereicht haben. Als solche andere werden einmal die Kinder des Hauses, d. h. die Gattin, genannt[5]. Als die Engel 1 M. 18, 9 nach Sara fragten, wollten sie ihr den „Segensbecher“ schicken[6]. Später wird es als allgemein üblich bezeichnet, daß der „Weihebecher“ der Sabbate und Festtage vom Benedizierenden, nachdem er selbst davon getrunken, allen Anwesenden gereicht werde[7]. So geschieht es in Jerusalem noch heut bei dem Weihebecher der Hochzeiten, der dabei immer nachgefüllt wird[8]. Jeder soll auf diese Weise am Verdienst des Lobpreises beteiligt werden. Es kann auch der Lobpreisende von seinem tadellosen Becher in die schadhaften Becher der Tischgenossen gießen, um so die Ausübung der Pflicht, aus einem tadellosen Becher zu trinken, auf alle zu übertragen[9].

Es ist sehr wahrscheinlich, daß es ursprünglich Sitte war, entsprechend dem Verhalten beim Brote, auch mit dem Wein zu verfahren, also den Becher des Benedizierenden kreisen zu lassen, selbst wenn jeder Teilnehmer am Mahle einen eigenen Becher hatte. Das war kein Bundestrunk, sondern bedeutete Anteilgabe am Lobpreise. Ebenso wie nach dem Genuß vom Brote der Segnung jeder auch von anderem Brote essen konnte, so war nach dem Trunk aus dem Segensbecher das Trinken aus dem eigenen Becher frei. Es ist daneben sehr denkbar, daß es bei einfachen Verhältnissen zuweilen an Bechern und an Wein fehlte, sodaß eine Tischgesellschaft mit einem Becher vorlieb zu nehmen hatte. Die alten Trinksitten Palästinas hat der Islam, auch bei den Christen, ausgerottet. Doch ist beim Kaffee zu beobachten, wie bei Bauern und Beduinen die kleine Tasse kreist, die allerdings jeder austrinkt. Beim Benediktions-

---

[1] Tos. Ber. V 10. [2] Derech Erez 9 (Akiba). [3] j. Ber. 10a.
[4] b. Ber. 51a. [5] b. Ber. 57a f.
[6] b. Bab m. 87a.
[7] Maimonides, Hilch. Schabb. XXIX 7, Orach Chajjim 271, 12ff.
[8] Nach Baer's Siddur 363f. werden von Anfang an zwei Becher bereitgestellt. Von beiden nippt der Benedizierende.
[9] Rabbenu Ascher zu Ber. VII, Orach Chajjim 271, 16.

weine handelte es sich natürlich auch dann nicht darum, daß alle überhaupt vom Weine genießen, sondern um Anteilnahme an der frommen Pflicht des Lobpreises.

Die Einzelheiten der rabbinischen Vorschriften für Weinsegen und Dankgebet sind für Jesus sicher nicht maßgebend gewesen. Aber die Berichte über sein letztes Mahl zeigen, daß die Sitte, welche sie ordnen wollten, auch die seine war. Sie sind nur darin unter sich verschieden, daß sie die Darreichung des Brotes und Weines in abweichender Ordnung bieten. Matthäus und Markus nennen das Brot zuerst, den Wein zuletzt. Paulus sagt ausdrücklich, „nach dem Mahle“ sei die Segnung des Weines geschehen, während Lukas (22, 17) den Wein zu Beginn des Mahles darbieten läßt und (im ursprünglichen Text) nicht wieder darauf zurückkommt. Gemäß der Weinsitte des Passahmahles müßte man bei ihm an den ersten der vier Becher, den des Weinsegens und Weihesegens, denken. Auf ihn folgte im jüdischen Ritual der Segensspruch über das Brot, und Jesus hätte dann wohl unmittelbar nach seinem Verzichte auf den Wein sein deutendes Wort zum Brote gesprochen. Bei Matthäus, Markus und Paulus war es am ehesten der dem Speisesegen, bezw. Dankgebet, geltende dritte Becher, um den es sich handelte. Dazu paßt, daß nach Matthäus und Markus Jesus grade beim Weine „dankt“, und daß Paulus den Becher, den Jesus nach dem Mahle nahm (1 Kor. 11, 25), den „Becher des Segens“ nennt (1 Kor. 10, 16), also genau so, wie bei den Juden der Becher des Speisesegens heißt (S. 138). Kein Anlaß besteht, an den vierten Becher, den des Trinkgelages, zu denken, zumal der „Lobgesang“ auch im evangelischen Bericht erst am Schlusse erwähnt wird (vgl. oben S. 120f.). Wenn Jesus Mt. 26, 27, Mk. 14, 25 erklärt, er werde in diesem Äon vom Erzeugnis des Weinstocks nicht mehr trinken, so läßt sich das am Schluß des eigentlichen Mahles sehr wohl denken. Es bedeutet vor allem, daß er vor seinem Tode nie wieder an einem Festmahl teilnehmen wird, läßt aber offen, daß er jetzt bei dem zu Ende gehenden Mahle noch Wein genossen hat. Wenn ein Weingenuß noch nachher stattgehabt hätte, würde Jesus sich mit seinem Worte davon ausgeschlossen haben. Indes ist denkbar, daß Jesu Wort selbst veranlaßte, daß die Jünger auf weiteren Weingenuß verzichteten und daß das Mahl ohne vierten Becher und ohne Trinkgelage zu Ende ging.

Lukas setzt das Schlußwort Jesu in 22, 18 an die Spitze des Mahles und gibt ihm dadurch die Bedeutung eines Verzichtes

auf den Weingenuß schon für dieses Mahl und das ganze Ende seines Lebens, während Jesus das Passahlamm zum letzten Mal in diesem Äon genießen will. Dann könnte man sich veranlaßt fühlen, an die „Verzichterklärungen" (*issārīm*) zu denken, welche das Gesetz 4 M. 30, 3 ff. als Volkssitte voraussetzt. Das jüdische Recht bespricht denn auch den Fall, daß der Verzicht jemandes dem Weine gilt, und stellt fest, daß ein Verzicht auf Trauben den Wein frei läßt, und daß Wein schlechthin den Apfelwein nicht einschließt[1]. Dem feierlichen Verzicht auf den Wein ist nahe verwandt das in jedem Fall den Weingenuß ausschließende Nasiräergelübde 4 M. 6, 3 f. Die Mischna erklärt: „Wenn man jemandem den Becher mischt und er sagt: Ich bin ein Nasiräer in bezug auf ihn, dann ist er ein Nasiräer (im Vollsinn des Wortes)"[2]. Ob wohl ein solcher Verzicht Jesus zuzutrauen ist? Es scheint seiner Art mehr zu entsprechen, wenn er nach dem darangeschlossenen Folgesatz nur die Tatsache betonte, daß der Weingenuß jetzt für ihn zu Ende sei, bis ein neuer Äon ihm neuen Anlaß dafür gibt.

Da gegenüber Paulus Lukas als der jüngere Berichterstatter gelten muß, wird man nicht leicht bei ihm einen älteren Bericht suchen. Das führt zu der Frage, wie es zu der lukanischen Form des Berichtes gekommen ist. Zunächst will betont sein, daß auch bei Lukas Jesu Wort beim Weine vor allem einen Hinweis auf den ihm bevorstehenden Tod bedeutet. Darin ist es dem Deutewort der anderen Berichte verwandt. Nur fehlt jede Erinnerung an den Wert dieses Todes für die Jünger, und der eigene Verzicht Jesu auf den Genuß des Weines tritt in den Vordergrund. Gerade hierin konnte nun für die von Lukas vertretene Überlieferung ein Anlaß liegen, das Wort zum Weine an den Anfang des Mahles zu rücken. Es schien dann natürlich, daß Jesus nicht erst am Schlusse jenen seiner Stimmung entsprechenden Verzicht ausgesprochen hatte. Aber es ist auch nicht auszuschließen, daß das Deutewort beim Wein unterdrückt wurde, weil es Mißverständnis und Anstoß veranlassen konnte und frühzeitig veranlaßt hatte, ein Anstoß, der freilich berechtigt gewesen wäre, wenn Beer mit Recht hinter dem von Jesus dargebotenen Wein „eine sublimierte Form des antiken Blutbündnisses" und hinter dem Brote „eine verfeinerte Form des

---

[1] Ned. VI 6. 9.

[2] Nas. II 3, vgl. Bem. R. 10 (73a): „Auch wer nur sagt: Ich bin ein Nasiräer in bezug auf den Wein, der ist ein vollkommener Nasiräer".

ehemaligen Menschenopfers“ witterte[1]. Die Juden, denen der Blutgenuß so streng verboten ist (1 M. 9, 4, 3 M. 17, 12, 5 M. 12, 23), daß sie dem Fleisch des geschlachteten Tiers noch künstlich das Blut entziehen, mußten in dem Trinken von Wein, der Blut bedeuten soll, einen Greuel sehen. Bei den Heiden dachte man an thyesteische Mahle mit wirklichem Blutgenuß, ein Vorwurf, der schon den Untersuchungen des Plinius um 112 zugrunde gelegen hat[2], und hat dergleichen bei den Christen vermutet, ein Verdacht, den die Christen später auf das jüdische Passahmahl übertrugen. Man konnte überzeugt sein, daß Jesu Denken über den Wert seines Todes im Deutewort des Brotes hinreichend zum Ausdruck komme und darum beim Weine nicht notwendig ein zweites Mal bezeugt werden müsse. Was hier mit der Überlieferung geschah, hat das Johannesevangelium in noch größerem Umfang gewagt, indem es Jesu Worte von seinem Fleisch und Blut in 6, 53—56 von Brot und Wein ganz abrückte und von seinem letzten Mahle trennte. Aber selbst da wird der Anstoß an der Rede Jesu noch empfunden. „Viele von seinen Jüngern, die es hörten, sagten: Diese Rede ist hart, wer kann sie hören?“ Joh. 6, 60. Die direkte Aufforderung, im Weine sein Blut zu sehen, hätte nicht anders oder noch schlimmer gewirkt (vgl. S. 84 f.). Die geschichtliche Wirklichkeit werden wir bei Paulus, Matthäus und Markus zu suchen haben, nicht bei Lukas und Johannes. Grade das Anstößige wird das Historische sein. Der „Becher der Segnung“, der nach 1 Kor. 10, 16 f. in Verbindung mit dem gebrochenen Brote selbst unter den Heidenchristen schon etwa 20 Jahre nach Jesu Hingang eine feststehende Einrichtung geworden war, muß als hinreichende Bürgschaft dafür gelten.

Somit war es sicherlich am Schlusse der Mahlzeit und wahrscheinlich beim Becher des Speisesegens, daß Jesus nochmals wie anfangs beim Brote an seinen Tod erinnerte. Er wußte, daß dieses Passah sein letztes war und daß er zum letzten Mal seine Jünger um sich hatte. Ein solches Zusammensein konnte er nicht beginnen und schließen, ohne daß das bevor-

[1] Pesachim 101. Nach D. Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I (1922) 145, ist das christliche Abendmahl dementsprechend „ein Stück klotziges Heidentum“. Es kommt aber nicht darauf an, was geschichtlich hinter den israelitischen Opfersitten lag, sondern welche Gedanken man zu Jesu Zeit damit verband; außerdem stellt Jesus seine Leistung niemals in Beziehung zum Opferritual.

[2] Lietzmann in „Geschichtliche Studien, Albert Hauck dargebracht“ 38.

stehende wichtige Ereignis seines Todes, auf das er sich selbst rüstete, ihnen unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt war. Dazu diente ihm kein weiches Abschiedswort, das die eigene Wehmut auf andere übertragen will. Männlich und nüchtern wie ein echter Krieger, dem ein gefährliches Unternehmen bevorsteht, trifft er seine letzten Anordnungen.

Alle Berichte setzen voraus, daß Jesus den Becher seinen Jüngern, nachdem er das Dankgebet gesprochen, zum Genusse darbot. Markus berichtet (14, 23): „Und er nahm den Kelch, dankte, gab ihnen, und sie tranken alle davon". Aramäisch: *unesab kāsā ubārēkh wihab lehōn uschetōn minnah kullehōn.* Matthäus hat 26, 27 die ausdrückliche Aufforderung:

„Trinket alle daraus!"
Aramäisch: *ischtōn minnah kullekhōn.*

Gemäß der vorhergehenden Erwähnung des Bechers ist dieser gemeint, und deshalb muß das weibliche Suffix angewandt werden. Das maskuline Suffix würde dem Wein gelten, der doch vorher nicht genannt ist. Bei Lukas (22, 17) heißt es ausführlicher vom Becher:

„Nehmet ihn und teilet ihn unter euch!"
Aramäisch: *sabbūnah uphallegūnah bēnēkhōn.*

Die Wiedergabe von τοῦτο durch ein besonderes *hādēn* als Objekt des Nehmens ist im Evang. Pal. durch seine sklavische Wiedergabe des griechischen Textes veranlaßt und im Munde Jesu nicht zu erwarten, weil sein Becher nicht von anderen unterschieden werden sollte. Zum Ausdruck für „austeilen" ist in der rabbinischen Literatur zu stellen: „Er teilte es (das Geld) aus an andere", *hawā mephallēg leḥōrānīn*[1]; „sie teilt an die Kranken aus", *mephallegā lebīschajjā*[2]. Die ausführliche Form des Wortes bei Lukas will besonders klarmachen, daß Jesus für sich den Genuß ablehnt, beruht also auf der Lukas eigenen Darstellung. Doch bleibt es auffallend, daß Jesus so angelegen scheint, daß alle anderen den Becher unter sich teilen. Es klingt, als habe das Trinken des Bechers eine Bedeutung, die Lukas nicht enthüllt. Auch erwartet man am Beginne des Mahles ein allgemeines Wort über den Weingenuß während seines Verlaufes. Weshalb die feierliche Behandlung dieses Bechers, wenn Jesus doch nur mitteilen will, daß er selbst nicht trinken

---

[1] Pea 21b. [2] Koh. R. 4, 6 (89b), Pesikt. 95b.

wird? Alles ist klar, wenn mit der Darbietung des Segensbechers eine von Lukas unterdrückte besondere Deutung verbunden war, welche begründet, warum er von ihm nicht trinkt, aber ihn von den anderen genossen haben will.

Bei Matthäus (26, 28) und Markus (14, 24) lautet die Deutung zunächst:

„Das ist mein Blut."

Aramäisch: *dēn* (*hādēn*) *hū idmī.*

τοῦτο meint natürlicherweise nicht den Becher, sondern seinen Inhalt. Der aramäische Ausdruck erlaubt beides. Zu der Anwendung von *hādēn* und *hū* s. oben S. 129. *idmī* als galiläische Form für *demī* ist belegt Jüd. Aram. Grammatik[2] 202[1]. Entsprechend dem kürzesten Deutewort beim Brote erwartet man zunächst ein ebenso kurzes Deutewort des Weines. „Das ist mein Blut", besagt dann: Dieser Wein, den ich euch anbiete, gleicht meinem Blute, das euch zugute fließen wird. Das Blut, das somit betrachtet wird als außerhalb des Leibes vorhanden, ist dabei Bild des verströmten Lebens, weil nach der israelitischen Psychologie die Seele mit dem Blute als ihrem Sitze den Körper verläßt (1 M. 9, 4, 3 M. 17, 14, 5 M. 12, 23). Hier wie beim Brote folgt daraus nichts für die Todesart, die Jesus erwartete, so wenig wie nach 1 M 9, 5 f., wo Gott das Vergießen von Blut unter Strafe stellt, derjenige, der auf andere Weise tötet, frei ausgeht. „Rette das Blut des einen durch das Blut des anderen", heißt es in einer Deutung der Vorschrift von 1 M. 9, 5 f., welche sie auf die Rettung eines Verfolgten anwendet[2]. Aber auch dabei kommt es auf wirkliches Blutvergießen nicht an, wenn nur der Zweck erreicht wird. Wein war auch nach israelitischer Anschauung „Traubenblut" (1 M. 49, 11). Rotwein wurde gern zum Passahmahl genommen[3]. Wie nahe lag es für den, welcher gewaltsamem Tode entgegenging, bei dem blutroten Inhalt des Bechers an diesen Tod zu denken. Aber noch etwas Anderes konnte dies nahelegen. Der Becher ist ein aus Propheten (Jes. 51, 17, Jerem. 25, 15, Ez. 23, 33) und Psalmen (z. B. 11, 6; 60, 5; 75, 9)[4] wohlbekanntes Bild für ein schlimmes Geschick, das man zu leiden hat, wie wenn jemand gezwungen

---

[1] S. auch j. Maas. sch. 56d. [2] b. Sanh. 72b.

[3] j. Pes. 37c, Schek. 47b, Sabb. 11a, b. Pes. 108b, Men. 87a, unter Berufung auf Spr. 23, 31, wo roter Wein im Becher vorausgesetzt ist.

[4] Auch die jüdische Gebetssprache wendet dies Bild an. „Er möge von euch weichen lassen den Becher der Bitterkeit", aram. *jaʿdē minnekhōn kāsā demārīrā,* heißt es in Jekum Purkan, Siddur Jemen.

wird, einen Becher mit bitterem Inhalt auszutrinken. Jesus hat dies Bild in seinen letzten Tagen gern für das Ende angewandt, das ihm bevorstand (Mt. 20, 22; 26, 39. 42, Joh. 18, 11). War nicht der Becher, den er jetzt in seiner Hand hielt, wie das Los, das sein Vater ihm zuteilt, der Wein im Becher wie das Blut, das von ihm gefordert wird? Auf dem Wege nach Jerusalem hatte er die nach Ehrenthronen ausschauenden Jünger gefragt (Mt. 20, 22, Mk. 10, 38): „Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinken werde?“ Jetzt hält er diesen Becher in der Hand. Aber er unterdrückt die Angst, die derselbe wenige Stunden später ihm auspreßte, und denkt nur an den Labetrunk, der sein Tod den anderen sein soll. Der Wein ist ihm jetzt wie die vollendete Tatsache seines Sterbens. Diese bietet Jesus mit dem Becher seinen Jüngern dar.

Matthäus, Markus und Paulus sind darin einig, daß Jesus auch deutlich gemacht hat, weshalb seinem Blut eine besondere Bedeutung für andere zukommt. Es hat Beziehung zu einer „Abmachung“ (*διαθήκη*). Nach Matthäus und Markus ist es „mein Blut der Abmachung“, nach Paulus der Becher selbst „die neue Abmachung in meinem Blut“. Wir wenden uns zunächst zu dem auf die erste Weise erweiterten Deutewort:

„Das ist mein Blut der Abmachung“.
Aramäisch: *dēn* (*hādēn*) *hū idmī deliḳejāmā.*

Dabei ist das harte *idmī diḳejāmā* vermieden durch die Verbindung mit *del* (= *dī le*), das im hebr. *schelle* schon Hsl. 3, 7 erscheint und bei Onkelos z. B. 1 M. 40, 5 in *naḥtōmā dī lemalkā*, „der Bäcker des Königs“ vorkommt. Der Satz wäre ein verkürzter Ausdruck für: *dēn hū idmī dehū idmā diḳejāmā*, „das ist mein Blut, welches das Blut der Abmachung ist“. Die aramäische Form erlaubt aber auch, das Pronomen von *idmī* auf das ganze Prädikat zu beziehen. Man vergleiche: *bēt ṣelōtī* „mein Bethaus“ Tg. Jes. 56, 7, *bēt ḳodschanā* „unser heiliges Haus“ Tg. Jes. 64, 10. Das führt zu der Übersetzung: „Das ist mein Abmachungsblut“. Das Deutewort würde dann besagen: „Der Wein des Bechers, den ich darbiete, bedeutet für euch ein Abmachungsblut, und zwar dasjenige, das in meinem Blute bald vorhanden sein wird“. Wenn aber dieser Sinn beabsichtigt war, möchte man eine prägnantere Form des semitischen Originals annehmen, als die vorher versuchte wörtliche Übertragung des griechischen Textes. Damit käme man zu der Fassung:

dēn hū adam ḳejāmī,

wobei in der Übersetzung das *ḳejām* beigegebene Pronomen auf das ganze Prädikat zu beziehen wäre. So gelangt man dann ebenfalls zu der Aussage: „Das ist mein Abmachungsblut“. Es ist verständlich, daß die griechische Übertragung das Pronomen zum ersten Teil des Prädikats zog. Die Folge war, daß der zweite Teil nur noch nachgeschleppt werden konnte, wie es eben in der griechischen Formung: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, geschieht. Möglich bleibt freilich auch, daß die ursprüngliche Aussage die Worte: *τῆς διαθήκης* nicht enthielt, und daß sie in die Aussage über das „für viele vergossene Blut“ nachträglich eingeschaltet wurden und ebendeshalb in den Satz nicht recht passen wollen. Indes bleibt es doch eine Aufgabe zu untersuchen, wie man dem vorliegenden Text, den auch Paulus mit seiner, wenn auch veränderten Lesart bezeugt, einen Sinn abgewinnen kann.

Bei der paulinischen Fassung: „Dieser Becher ist die neue Abmachung in meinem Blut“, ist für das unbestimmte „dies“ der dargebotene Becher eingesetzt. Sein Inhalt bedeutet die Abmachung selbst, die dabei als eine neue bezeichnet ist, und erst nachträglich wird dies dadurch verständlich gemacht, daß der Inhalt des Kelches dem Blute Jesu entspricht. Die sonderbare Gleichsetzung nicht des Weines und des Blutes, sondern des Bechers und der Abmachung kann eine Rücksichtnahme auf den Anstoß bedeuten, den die erstere Fassung griechischem Empfinden bot (s. oben S. 84f., 143). Die Kennzeichnung des Abkommens als des neuen hätte außerdem die Fassung des Wortes bei Matthäus und Markus noch schwerfälliger gemacht und empfahl ihre Zerschlagung, bei der die „neue Abmachung“ an die Spitze trat und das Blut in den Hintergrund geschoben wurde. Dann setzt die paulinische Fassung die synoptische voraus, und nach einem aramäischen Original braucht nicht gefragt zu werden. Die wörtliche Übersetzung würde lauten:

hādā kāsā hī ḳejāmā ḥadattā beʾidmī.

Das klingt im Aramäischen nicht besser als im Griechischen. Eine der Härten läßt sich mildern, wenn man *dibeʾidmī* setzt und dadurch dies Wort in nähere Beziehung zu *ḳejāmā* bringt. Dann wäre zu übersetzen: „Dieser Becher ist die mit meinem Blute zusammenhängende neue Abmachung“.

Für *διαθήκη* wurde bisher ohne weiteres das aramäische *ḳejām* eingesetzt. Dies bedarf der Rechtfertigung. An sich wäre das griechische Wort selbst in aramäischer Umgebung

verwendbar. Die palästinische und die syrische Übersetzung nehmen es ohne weiteres auf. Die spätjüdische Literatur hat *diatēkē* als Bezeichnung des Testaments[1]. Als „Übertragung von Besitz für den Todesfall" unterscheidet man es von h. *mattānā*, der „Schenkung bei Lebzeiten", die sofort in Kraft tritt[2]. Es stand fest, daß ein Testament das andere aufhebt[3]. Teilweise Aufhebung bedeutet völlige Ungültigkeit[4]. *diatēkē* und *mattānā* werden auf die Zuteilung des Taus an Abraham (Ps. 110, 3) angewandt, um sie als unwiderruflich zu bezeichnen[5]. Aber nie wird etwas, was im Alten Testament h. *berīt* „Abmachung" heißt, mit *diatēkē* erklärt. Nur wenn Jesus sein Blut als „Testament" bezeichnen wollte, hätte er diesen Ausdruck angewandt. Dies wäre an sich auch nicht ausgeschlossen. Sein Blut hätte er wohl testamentarisch den Jüngern vermachen können. Aber dann hätte sein Deutewort etwa lauten sollen: *dēn hū idmī dehū diatēkē dīlī ʿal jedēkhōn*, „das ist mein Blut, welches mein Testament für euch ist". Und das „neue Testament" der paulinischen Fassung könnte in diesen Gedanken nur dann eingeschaltet werden, wenn man mit Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs jede *berīt* des Alten Testaments in die Rechtsform eines Testaments umdenkt (Gal. 3, 15, Hebr. 9, 16f.), was im Munde Jesu nicht anzunehmen ist bei einer Abmachung, die augenscheinlich nicht seine eigene ist und nur eine Abmachung Gottes sein kann. Auch Paulus hat es nicht anders verstanden, denn die „neue Abmachung" seiner Version kann nur diejenige sein, welche Gott Jerem. 31, 31ff. verheißt, auf welche Paulus auch Röm. 11, 27 hinweist. Dann geht also *διαθήκη* zurück auf das hebräische *berīt*. Dies oder sein aramäisches Aequivalent müssen wir bei Jesus voraussetzen. Da ist nun auffallend, daß in der jüdischen Literatur, abgesehen von den Targumen, ein aramäischer Ersatz für *berīt* nirgends auftritt. Nur hebräisch ist davon die Rede. Daraus könnte gefolgert werden, daß Jesus sein Deutewort zum Wein, somit auch das Deutewort zum Brote und die Benediktion beider, hebräisch gesprochen hätte. Es wäre auch kühn, völlig auszuschließen, daß Jesus in solchen Fällen sich der heiligen Sprache bediente. Hebräisch würde

---

[1] Bab. mez. I 7, Bab. b. VIII 7, Mo. k. III 3, Tos. Sabb. VIII 13, Bab. b. VIII 8, IX 14, XI 6, Ber. R. 59 (125a).

[2] j. Pea 17d, vgl. Hebr. 9, 16.

[3] j. Bab. b. 16b, vgl Tos. Bab. b. VIII 10 und Hebr. 8, 13.

[4] j. Sanh. 20c, Vaj. R. 19 (48a), Schir R. 5, 11 (58b).

[5] j. Ber. 9b, Taan. 63d.

das Wort zum Weine lauten: *ze dāmī schellab-berīt*[1], oder nach der kürzeren Form: *ze dam berītī.* Aber gerade dies zeigt, daß die Wahl der verwandten Sprache in diesem Fall keinen sachlichen Unterschied bedeutet. Die aramäische Form hat denselben Sinn, vorausgesetzt, daß das Wort *ḳejām* als *berīt* gleichbedeutend verstanden wurde. Das ist deshalb wahrscheinlich, weil das Wort der alltäglichen Sprache fremd war, aber in der synagogalen Übersetzung von Gesetz und Profeten als Übertragung von *berīt* wohlbekannt sein mußte.

Diese Gleichsetzung von *berīt* und *ḳejām* ist die Veranlassung, daß wir den damit bezeichneten Begriff nicht mit „Bund", sondern mit „Abkommen" wiedergegeben haben. Das Wort „Bund" erinnert stets an den Zusammenschluß mehrerer Parteien. Ein „Abkommen" ist die Festsetzung, die dazu dient. *ḳejām* ist etwas, das errichtet, festgesetzt wird, und kann deshalb auch einen Eid (h. *schebūʿā,* Onk. 4 M. 30, 3), ein Gelübde (h. *néder* Onk. 1 M. 28, 20), eine Satzung (h. *ḥōḳ*, *ḥūḳḳā*, Onk. 2 M. 12, 14; 18, 16), ein Gebot (Dan. 6, 8. 16) bedeuten. So ist auch h. *berīt ḳōdesch* Dan. 11, 28. 30, vgl. 32, die Religion des göttlichen Gesetzes. Übertragen wird *berīt* von dem besonderen Gesetz gebraucht, das der „Luft" jedes Ortes zuerteilt ist[2]. Als Auslegungsprinzip wird einmal hingestellt: „Es gibt keine *berīt* außer dem Gesetze[3]". Auch der Ausdruck *ben berīt, benē berīt*, womit öfters die Israeliten bezeichnet werden, wenn es sich um ihre besondere Rechtsstellung handelt[4], benennt sie nicht als Bundesgenossen, sondern als Angehörige des von Gott errichteten Abkommens, dessen Inhalt sein Gesetz ist. Nur von menschlichem Abkommen ist die Rede in *anschē berītekhā* „Männer deines Abkommens" Ob. 7, und *ēschet berītekhā* „Weib deines Abkommens" Mal. 2, 14. Doch darf deshalb nicht geleugnet werden, daß dies Abkommen, so entscheidend das göttliche Bestimmen dabei ist, nur ins Leben treten kann, wenn das Volk, dem es gilt, es seinerseits annimmt. So wie Ez. 16, 8 vom Eintreten Gottes in eine *berīt* die Rede ist, können deshalb die Mitglieder der „Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus" in die *berīt*, die eine *berīt* Gottes ist, „eintreten" (*bāʾū*[5])[6]. Hier ist

---

[1] Franz Delitzsch setzte dafür *ze dāmī dam hab-berīt*, mit der Absicht, das späthebräische *schel* zu vermeiden. [2] Ber. R. 34 (70b).

[3] Mech. 5a. [4] Bab. k. I 2. 3, Tos. Sanh. XI 4, j. Sanh. 22d, b. Sanh. 72b.

[5] Das Eintreten in die Gemeinde Gottes wird 5 M. 23, 2 ebenfalls mit *bō* bezeichnet. Das Gegenteil ist das Verlassen (h. *ʿāzab*) der *berīt*, Dan. 11, 30.

[6] S. S. Schechter, *Documents of Jewish sectaries* I, E. Meyer, Die Ge-

die Selbstverpflichtung auf das wirkliche Halten des Gesetzes der Kern der ganzen Handlung.

In der dadurch festgelegten Richtung werden wir auch bei Jesus den mit dem Worte *berīt* oder *ḳejām* verbundenen Begriff suchen müssen. Es handelt sich um ein Abkommen Gottes mit seinem Volke. Und wenn dies Abkommen zu Blut in Verbindung gesetzt wird, muß gefragt werden, welchen Schlüssel das Alte Testament zum Verständnis dieser Beziehung darbietet, sodaß das kurze Wort als verständlich gelten konnte.

Der Wortlaut bei Jesus erinnert zunächst an die feierliche Handlung, mit der das Volk Israel am Sinai auf das Gesetz verpflichtet wurde (2 M. 24, 4 ff.). Die eine Hälfte des Blutes von Opfern, die im Namen des Volkes dargebracht wurden, schüttete Mose gegen den Altar, die andere Hälfte gegen das Volk. Und bei der letzteren Handlung sprach er das deutende Wort (24, 8): „Das ist das Blut des Abkommens (Onk. *dēn dam ḳejāmā*), das der Herr mit euch getroffen hat auf Grund aller dieser Worte". Eine jüdische Deutung sagt, daß Gottes Teil des Bluts gegen das Volk, des Volkes Teil gegen den Altar (für Gott) zu schütten war[1]. Das Wesentliche der Handlung ist die Verteilung des Blutes auf beide Parteien unter Bezugnahme auf die Verpflichtung, die sie übernehmen. In Jesu Deutewort wäre sein Blut dem gegen das Volk geschütteten Opferblute gleichgestellt, und der Zuwendung des von ihm gemeinten Abkommens entspräche die Darreichung des Weines. Weshalb sein Blut dazu dienen kann, wäre durch seine Gleichstellung mit Opferblut angedeutet, aber nicht näher gesagt. Unanwendbar ist jedenfalls die Bemerkung von Rabbi Jizchak zu dem Akt von 2 M. 24, daß er an den König erinnere, der seine Legionen auf das Schwert vereidigt, um sie wissen zn lassen, daß das Schwert über ihren Hals gehen werde, wenn sie ihren Pflichten nicht nachkommen[2]. Onkelos und Targum Jer. I sagen, daß auch die zweite Hälfte des Bluts gegen den Altar geschüttet worden sei, aber „um das Volk zu versöhnen". Sie denken also an eine Sühnewirkung des Blutes, die zu Jesu Verwendung des Bildes stimmen würde.

So sehr der von Jesus gebrauchte Ausdruck und seine Verwendung bei dargebotenem Weine an 2 M. 24 erinnern kann,

---

meinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, Abh. P.A.W. 1919, 9, Kap. 2, 2; 5, 12; 6, 19; 7, 6ff.; 8, 21; 19, 5.

[1] Vaj. R. 6 (18a). [2] Vaj. R. 6 (17b).

so bleibt doch auffallend, daß er ohne weiteres den Gedanken an jene Erzählung, die doch die Juden wenig beschäftigt zu haben scheint, voraussetzt. Der Begriff des Bundesblutes könnte von hier stammen. Aber etwas anderes muß ihn in den Mittelpunkt des Denkens grade jetzt gerückt haben. Heranziehen ließe sich wegen des Ausdrucks das Wort Sacharjas von dem „Blut des Abkommens“ mit Zion, um dessentwillen seine Gefangenen freigelassen werden (Sach. 9, 11). Eine geschmacklose jüdische Deutung weist dafür auf das Gesetz vom Blutflusse der Frauen (3 M. 15, 19ff.), dessen Beachtung Israels Erlösung bewirken soll[1]. Eher wäre an den wohl 2 M. 4, 25 vorausgesetzten Brauch zu denken, wonach der Vollzug der Ehe eine Schlachtung mit Blutstreichung zur Voraussetzung hat, wie bei dem *hellīje*-Opfer der heutigen Beduinen. Das Eheverhältnis zwischen Gott und Zion (Jes. 54, 5) liegt im Sinne. Aber hinter ihm stehen die Ereignisse beim Auszuge aus Ägypten. An diese erinnert das Targum, wenn es übersetzt: „Auch ihr, denen ein Abkommen bestimmt wurde über Blut, erlöst habe ich euch aus der Knechtschaft Ägyptens“. Dabei muß das Blut der Passahlämmer gemeint sein, das ein göttliches Abkommen zur Erlösung aus Ägypten wirksam macht. Nach 2 M. 6, 4f. wäre dies das Abkommen mit den Erzvätern. Aber Jerem. 31, 31, Ez. 16, 59f., vgl. 20, 5 nennen ein Abkommen Gottes beim Auszuge aus Ägypten als die entscheidende Tatsache, ohne doch den Vorgang von 2 M. 24 speziell im Sinne zu haben. Alle Vorgänge beim Auszuge bedeuteten ein Abkommen Gottes mit Israel, und es lag dann nicht fern, sich das Passahblut als das Blut dieses Abkommens zu denken. Jesus hat bei seinem Deutewort gewiss nicht an Sach. 9, 11 gedacht. Aber die von den Juden daran geknüpften Gedanken sind wichtig, weil sie zeigen, was ihnen als „Bundesblut“ galt.

Später hatte sich das Judentum gewöhnt, bei dem Abkommen Gottes mit Israel zuerst an das 1 M. 17, 10 mit ihm gleichgesetzte Zeichen der Beschneidung zu denken. Das „Blut des Abkommens“ war dann das Beschneidungsblut, das selbst bei einem von Natur Beschnittenen nicht fehlen darf[2]. So kam man dazu, davon zu reden, daß Israel durch zweierlei Blut aus Ägypten erlöst wurde, durch das Passahblut und das Beschneidungsblut[3]. Israel „verschwistert“ sich mit Gott durch

---

[1] Vaj. R. 19 (50b).
[2] Tos. Sabb. XV 9, j. Jeb. 9a, Ber. R. 46 (97b).
[3] Schem. R. 17 (45a).

dies zweifache Blut[1]. Es macht Israel lieblich[2]. Gott spricht: „Ich beschäftige mich mit Todesurteilen, aber ich tue euch kund, wie ich euer schone in Barmherzigkeit durch das Passahblut und das Beschneidungsblut und euch versöhne[3].“ Um eine magische Vorstellung vom Wert des Passahblutes abzulehnen, wird betont[4]: „Nicht das Blut sah Gott, sondern zum Lohn der Gebotsübungen, die sie ausführten, erschien er und schonte sie“. Die Ausführung des Befehls, das Passahblut zu streichen, in Verbindung mit der Beschneidung begründet das „Verdienst“, auf welchem die Wirkung des Blutes beruht nach Targ. Jer. I 2 M. 12, 13[5].

Läßt man den Gedanken an das Beschneidungsblut, als für Jesus allzufern liegend, beiseite, so bleibt das Passahblut übrig als das Blut des Abkommens, dem er das seine gegenüberstellen konnte. Zwar war das Blut des Passahlamms, von dem er gegessen hatte, jetzt nur gewöhnliches Opferblut ohne Sühnewirkung (S. 114). Aber die pflichtmäßig in Worte gefaßte Erinnerung an das ägyptische Passah hatte von selbst die Aufmerksamkeit gerichtet auf die Blutverwendung, welche einst ein drohendes Gericht hinderte und für die Errettung aus Ägypten die notwendige Voraussetzung war. Der Gedanke daran lag deshalb Jesus ebenso nahe wie seinen Jüngern. Die durch ihn gewährleistete Verständlichkeit seines kurzen Wortes spricht dafür, daß wir hier auf der richtigen Fährte sind. Der Rotwein im Becher lenkte Jesu Sinn gleichzeitig rückwärts zu dem Blut an den Türpfosten Ägyptens, das einst seine Wirkung übte, und vorwärts zu dem Blut, mit dem sein eigenes Leben verrinnen sollte. Bei den Juden hat man später vom Wein des zweiten Bechers des Passahmahles bei der Erwähnung der zehn Plagen Ägyptens erst einmal, dann zehnmal hinausgespritzt, um anzudeuten, daß sie nicht Israel, sondern seine Feinde treffen sollen[6], und beim vierten Becher, dem Becher Elias, wird mit Ps. 70, 6 gebetet, Gott möge seinen Zorn über die ihm fremden Völker ausgießen[7]. Im graden Gegensatz dazu dachte Jesus,

[1] Rut R. 6 zu 3, 8 (16b).

[2] Schir R. I, 5 (14a).

[3] Schem. R. 15 (36a).

[4] Mech. zu 2 M. 23, 12 (12a).

[5] Vgl. Tg. Hsl. 2, 9.

[6] So von mir in Konstantinopel gesehen am 27. März 1899. Aber siehe auch Landshuth, Hagada 20, Japhet, Haggadah (1884) 34, Siddur Kolbo, (1878) 500, Siddur ha-Schelah (1882) 522, und besonders Lewisohn, Mekore Minhagim (1846) 73 ff., Sepher Maharil (1874) 15b.

[7] Kimcha da-Abischona sagt dazu im Machzor Romi (1540): „Wir sagen zum vierten Becher vor Gott: Mit diesem Becher vollenden wir das Gebot

indem er seine Jünger trinken ließ, an ein Gut, das sein Blut den Menschen zuwendet, das offenbar in dem Abkommen, von dem er redet, bestehen muß.

Zunächst ist klar, daß Jesu Abmachungsblut nicht nötig wäre, wenn das allen Israeliten wohlbekannte Abkommen Gottes mit den Vätern derartig in Kraft wäre, daß alle darin eingeschlossenen Güter ihnen zuteil würden, und wenn das frühere Abmachungsblut für immer seinen Zweck erfüllt hätte. Dann wird aber das Abkommen Gottes, für das er den Grund legt, auch inhaltlich das früher getroffene überragen. Jesus redet von seinem Abmachungsblut, wie er von dem von ihm zu bauenden Tempel redet (Mt. 26, 61, Joh. 2, 19, vgl. Apg. 6, 14), und wie er dem zu den Alten Gesagten sein neues Gesetz gegenüberstellt (Mt. 5, 21 ff.). Sein Deutewort zum Wein war in der Tat eine kühne Rede, die mit einem Schlage dem Passahfest und der Beschneidung den Boden entzieht, ja dem ganzen Alten Testament ein Ende bereitet und ein neues an seine Stelle setzt — vom Standpunkte des Judentums aus gesehen, grundstürzend und lästerlich. Die Jünger stellte Jesu Wort vor die Frage, ob sie ihr künftiges Leben auf die Grundlage seines Todes stellen wollten. Mit Jesus zu sterben, wie Petrus es wollte (Mt. 26, 35), war dagegen eine leichte Sache. Man verstünde es, wenn es unter den Jüngern einen gab, dem nach solchem Worte der langgehegte Plan zum Entschluß wurde, noch diese Nacht das Seine zu tun, damit der Tod, von dem Jesus sprach, zur Wirklichkeit werde. Man wird ja sehen, wie es mit diesem vermeintlichen Abmachungsblute steht, ob es ein Traum ist, oder — was unmöglich scheint — der Weg zum Eingang in die Gottesherrschaft.

Da kein Zweifel darüber sein kann, daß Israels Sünde das Hindernis war, das Gottes Abkommen unwirksam machte, wird Jesu Sterben ein Mittel sein, dies Hindernis zu beseitigen. Die Aussagen von Jesaja 53 über den Tod des Knechtes Gottes, welcher den vielen Straffreiheit vermittelt, konnten allein hier die fehlende Erklärung bieten (s. unten). Es ist selbstverständlich, daß die Leistung dieses Sterbens ebenso wie das Abkommen, dem es dient, weitreichende Bedeutung haben muß, eine Bedeutung, die nach Mt. 21, 33 ff., Mk. 12, 1 ff., Lk. 20, 9 ff. an den Bereich Israels nicht gebunden sein kann. Aber im

(der vier Passahbecher). Nun tue auch, was du uns verheißen hast, die vier Becher der Strafe über die Völker zu gießen".

Augenblick fällt der Nachdruck auf die Anwendung dieser Tatsache auf den kleinen Kreis der Jünger, die, sofern sie dies sind und bleiben, auch allein wirkliche Empfänger des ihnen gewidmeten Dienstes und der ihnen zugedachten Gabe sein können.

Die Ergänzungen, welche das Deutewort Jesu in seiner überlieferten Gestalt aufweist, verdeutlichen das, was auch aus seiner kürzeren Form entnommen werden kann. Bei Paulus (1 Kor. 11, 25) wird das Abkommen Gottes, zu welchem Jesu Blut in Beziehung steht, als ein „neues" bezeichnet. Dabei kann er nur, in Übereinstimmung mit Hebr. 8, 8 ff., an das „neue Abkommen" (h. *berīt ḥadāschā*, Targ. *ḳējāmā ḥadattā*) von Jerem. 31, 31 ff. gedacht haben, welches Gott in der Zukunft aufrichten will, und das in Sündenvergebung seine feste Grundlage hat. Man möchte annehmen, daß die „Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus" bei ihrer Selbstbezeichnung an dasselbe Prophetenwort anknüpfte. Es fehlt aber an einem ausdrücklichen Hinweis darauf, obwohl hier auch davon die Rede ist, daß Gott denen, die von der Gesetzlosigkeit zu den Satzungen des mosaischen Gesetzes zurückkehren, die Sünden verzeiht (3, 12). Für Jesus dürften jedenfalls andere Prophetenworte bedeutsamer gewesen sein. Jes. 42, 6 und 49, 8 macht Gott seinen Knecht zu einem „Abkommen für Volk" (h. *berīt ʿām*, Tg. *ḳejām ʿam*), und von diesem Knechte steht nach Jes. 53, 10. 12 fest, daß er das nicht werden kann, ohne durch den Tod zu gehen und dadurch den Vielen Sündenvergebung zu vermitteln, sich aber Anspruch zu erwerben zum Aufstiege zu der dem Knechte Gottes zukommenden Stellung. Nur hier im Alten Testament ist eine Beziehung zwischen einem Abkommen Gottes und dem Tode seines Mittlers nachweisbar. Deshalb konnte Jesus nur von hier aus die von Gott bestimmte Notwendigkeit seines Todes den Jüngern verständlich machen, als er sie nach Mt. 16, 21; 20, 18 f.; 26, 2, Mk. 8, 31; 9, 12; 10, 33 f.; Lk. 9, 22; 18, 31 ff.; darüber belehrte. Daß er ein Diener sein will und als solcher das Lösegeld „für viele" zahlen (Mt. 20, 28, Mk. 10, 45, vgl. oben S. 109 ff.), muß doch auch nach Jes. 53, 12 verstanden werden, wo der Diener Gottes sein Leben „für viele" in die Schanze schlägt. Lk. 22, 37 erscheint in Jesu Mund ein ausdrücklicher Hinweis auf diese Stelle und bestätigt seine Beschäftigung mit jenem wichtigen Kapitel im Jesajabuch. Sie bedeutet auch, daß, was auch immer beim Passahmahl seine Gedanken auf das Blut des Abkommens lenkte, nicht irgendein Ritus, den er etwa hätte nachbilden wollen, ihm der Inhalt

seines Sterbens war, sondern die persönliche Leistung einer Tat des Gehorsams gegen göttlichen Willen zum besten der Menschen, denen dieser Wille höchstes Gut zuwenden wollte.

In dieselbe Richtung weisen die anderen Zusätze. Bei Matthäus und Markus ist das Abmachungsblut näher bestimmt als

„das für viele vergossene“.
Aramäisch: *demischtephēkh ʿal saggīʾīn.*

Das Paläst. Evangel. setzt bei Matthäus: *diletēb saggīʾē mischtephēkh*, bei Lukas: *dehallūphēkhōn mischtephēkh.* Syr. Sin. hat bei Markus: *dehalāph saggīʾē mitʾaschēd.* *letēb* scheidet für das jüdische Aramäisch aus. *ḥallūphē* und *ḥalāph* hieße „anstatt“ und setzte also stellvertretendes Leiden voraus, das in dem griechischen ὑπέρ nicht angedeutet ist. Deshalb bleibt man am besten bei dem *ʿal* der Zuwendung. „Beten für jemand“ heißt *ṣallī ʿal*[1], „bürgen für jemand“ *ʿārēb ʿal*[2], „versöhnen mit jemand“ *pajjēs ʿal*[3]. Das hebräische *beʿad* „für“ wird bei Onkelos fast immer, und stets bei der Sühnewirkung des Opfers auf Personen, mit *ʿal* wiedergegeben (s. 3 M. 16, 6. 11. 24), und auch im Späthebräischen heißt „Sühne wirken für“ stets *kipper ʿal*, s. j. Jom. 38b, b. Ber. 55a, Sukk. 55b, Bab. b. 10b. Für das „Vergießen“ des Bluts ist 1 M. 9, 6 bei Onkelos und im Jer. Targum *aschad* gebraucht. Möglicherweise trifft aber *schephakh* „weggießen“ besser, was hier gemeint ist. Es ist doch nicht an den Mörder gedacht, der Blut fließen macht, sondern eher an den Priester, der das Sündopferblut an den Grund des Altars ausschüttet, am ehesten an einen, der das als Träger des Lebens kostbare Blut wie eine wertlose Sache wegschüttet. So heißt es auch von den jüdischen Märtyrern, daß sie ihr Blut für die Heiligung des Namens Gottes vergießen“ (h. *schōphekhīn dāmān ʿal ḳedūschat schemī*[4]). Von Hingerichteten sagt Meïr, daß Gott Schmerz empfindet über das Blut Gottloser, das „vergossen wird“ (h. *nischpākh*)[5].

Die „Vielen“, denen Jesu Blut dienen soll, weisen auf die „Vielen“, welche Jes. 53, 11 f. als diejenigen genannt werden, denen das Leiden des Gottesknechts zugute kommt und auf die er deshalb ein Recht hat. Beim Propheten sollen diese „Vielen“ einen Eindruck geben von der Größe des künftigen Erfolges des jetzt vereinzelt dastehenden Gottesknechts[6]. Ihre

---

[1] j. Pea 21a, Sanh. 25d, 29 . [2] j. Er. 22a. [3] j. Ber. 13d.
[4] Schir R. 2, 7 (29b). [5] Sanh. VI 5.
[6] Dalman, Jesaja 53², 57.

Nennung paßt in Jesu Mund. Denn auch er steht allein und scheint mit einem vollen Mißerfolge unterzugehen. Und grade dieser Untergang kommt der Menge zugute, welche ihn verständnislos mitansieht[1]. Das sollen die Jünger wissen, weil auch sie dieser Menge angehören. Aber ohne Bezugnahme auf Jes. 53, 12, wo der Knecht Gottes für die Vielen „seine Seele dem Tode preisgibt“, wäre der Ausdruck im Deutewort Jesu nicht entstanden.

Auch die Matthäus allein eigentümliche Zweckangabe „zur Vergebung der Sünden“ wird in Jes. 53 ihre Heimat haben. Das Paläst. Evangeliarium gibt es wieder mit: *lischebūḳīn desikhlān.* Jüdisches Aramäisch wäre: *limeḥīlat ḥōbajjā.* Aber viel empfehlenswerter ist eine Auflösung des in Jesu Worten sonst ungewöhnlichen Abstractums[2] in den Absichtssatz: *begēn dejischtabeḳūn ḥōbēhōn* „damit ihre Sünden vergeben würden“. Jerem. 31, 34 ist zwar von Sündenvergebung in Verbindung mit Gottes neuem Abkommen die Rede. Aber nur Jes. 53 erfährt man, daß das Leiden des Gottesknechts dazu führt, weil es ein Tragen der Sünden der Vielen bedeutet (V. 4. 12). Das Targum setzt dies um in ein Vergebenwerden (*ischtebēḳ*) ihrer Sünden um seinetwillen, und faßt dies V. 6 in den Satz: „Vor dem Herrn war es wohlgefällig, die Sünden unser aller um seinetwillen zu vergeben“ (*lemischbaḳ ḥōbē kullánā bedīlēh*). Gegen den Wortsinn und wohl mit der Absicht, der christlichen Berufung auf dies Wort einen Damm entgegenzusetzen, verwandelt das Targum das Todesleiden des Gottesknechts in bloße Fürbitte, wenn es V. 12 von ihm sagt: „Für die Sünden vieler[3] bittet er“. Das Sündopfer wird zum Fürsprecher, wenn es b. Seb. 7b als Paraklet dem Doron (Geschenk) des Brandopfers vorangeht. So könnte auch das Targum den Wert des Leidens in der Fürbitte des Leidenden sehen. Daß es dies Leiden aber nie erwähnt, muß als absichtliche Leugnung gelten. Für Jesus ist das Leiden, wie der hebräische Text von Jes. 53 es schildert, eine Tatsache. Aber seinen Ertrag faßt jener Zusatz zu seinem Deutewort in denselben Ausdruck wie das Targum den Erfolg der Fürbitte. Sündenvergebung ist offenbar die unerläßliche Voraussetzung für die Teilnahme an der Gottesordnung, die Jesus bringt.

---

[1] Vgl. S. E. Aurelius, *Jesu tanke om sitt lidande och sin död* (1919) 11.
[2] Es findet sich in Jesu Mund nur Lk. 24, 47.
[3] Lies *ḥōbē saggīʾīn* für *ḥōbīn saggīʾīn.*

Alle Zusätze können einer späteren Berichterstattung über Jesu Deutewort angehören, wenn man es nicht trotz des paulinischen Berichtes auf die Worte: „Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird" abkürzt (s. o.). Aber man wird ihnen zubilligen müssen, daß sie den Sinn treffen, den Jesus mit seinem Deutewort beim Weine verbunden hat. Denn wenn er in der Synagoge von Nazaret sich mit Recht als den bezeichnete, in welchem der Heilsverkündiger von Jes. 61 erschienen ist, so war er mit demselben Rechte überzeugt, nicht nur wie, sondern als der Gottesknecht von Jes. 53 in den Tod zu gehen.

Jesu Deutewort zum Weine enthält keine Andeutung davon, weshalb sein Sterben geeignet ist, dem Abkommen Gottes zu dienen. Daß Gott es so geordnet haben muß, ist stillschweigende Voraussetzung. Im Judentum ist zu allen Zeiten Widerspruch dagegen erhoben worden. Chilkia nannte „diejenigen törichte Lügner, welche von Gott sagen, er habe einen Sohn und lasse ihn töten". Wenn Gott die Schlachtung Isaaks nicht mitansehn konnte, „hätte er seinen eigenen Sohn töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören und zum Chaos zu machen[1]?" Hier erscheint Gottes Barmherzigkeit und Liebe als durch die Tötung des Sohnes außer Kraft gesetzt. Auch der Rechtsgrundsatz hätte sich ins Feld führen lassen, nach welchem „man kein Leben beiseite setzt um eines anderen Lebens willen" (h. *ēn dōḥīn nèphesch mippenē nèphesch*)[2]. König Jojakim beklagt sich, daß man diesen Grundsatz verletzt, wenn man ihn an Nebukadnezar ausliefert[3]. Tadelnd sagt auch das Sprichwort davon, daß oft der Unrechte bestraft wird: „Schila ist der Schuldige, Johanna der zur Rechenschaft gezogene[4]".

Doch weiß auch das Judentum, daß das strenge Recht nicht immer gelten kann. Was es selbst nicht fordert, kann doch die Rücksicht auf das Ergehen der Gesamtheit zur Pflicht machen. Einem Flüchtling, den die römische Regierung suchte, sagte Jehoschua ben Levi mit einem Argument, das Kaiphas Joh. 11, 50 in anderer Form anwendet: „Es ist besser, daß man diesen Mann (dich) töte, als daß die Gemeinde um seinet-(deinet-)willen bestraft werde". So vermochte er ihn dazu, sich auszuliefern[5]. Auch Gott könnte veranlaßt sein, auf den Bestand der Gesamt-

---

[1] Ag. Ber. 69, vgl. Bacher, Agada der pal. Amoräer III 690.
[2] Ohol. VII 6, j. Sabb. 14d, Sanh. 26c, b. Sanh. 72b.
[3] Vaj. R. 19 (49b), Ber. R. 94 (204b).
[4] Ber. R. 25 (52b), 40 (81b), 64 (135a), Rut R. 1, 1 (4b).
[5] Ber. R. 94 (204b), vgl. j. Ter. 46b.

heit Rücksicht zu nehmen und deshalb dem Rechte seinen vollen Lauf nicht zu lassen. Als Abraham für Sodom bat, sagte er zu Gott[1]: „Wenn du die Welt bestehen lassen willst, gibt es kein Recht (h. *dīn*). Und wenn du Recht forderst, gibt es keine Welt. Warum faßt du das Seil an beiden Enden? Die Welt willst du haben und zugleich das Recht (was unmöglich ist). Nimm eines davon! Wenn du nicht (das Recht) ein wenig nachläßt, kann die Welt nicht bestehen". So kann die Rücksicht auf die Gesamtheit zu Handlungen führen, welche mit dem strengen Recht nichts zu tun haben, aber doch als sittlich berechtigt erscheinen.

Aber auch die Rücksicht auf das Recht selbst und seine Geltung führt zuweilen zu Handlungen, welche es an sich nicht fordert. Es ist Pflicht, den, der morden will, unter Umständen vor der Tat zu töten, und so gemäß 1 M. 9, 5 ein Leben durch das andere zu retten[2]. Mit Bewunderung wird vom Sohne Schim'on ben Schetach's erzählt, wie er sich verhielt, nachdem sein eigener Vater ihn infolge falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt hatte[3]. Als er „hinausging, um hingerichtet zu werden", riefen ihm die Zeugen zu: „Wir sind Lügner". Er aber sagte zu seinem Vater, der ihn zurückführen lassen wollte: „Vater (*abbā*), wenn du willst, daß durch dich Heil komme, mache mich zur Türschwelle (d. h. nimm keine Rücksicht auf mich)!" Die regelrecht verhängte Strafe sollte vollzogen werden, damit die Rechtsordnung ungebrochen bleibe. Eine Strafübertragung wird für möglich gehalten, wenn ein anderer zu Unrecht zum Tode Verurteilter Gott bittet, sein Tod möge alle seine Sünden sühnen außer der ihm schuldgegebenen, wenn er sie getan habe, und der Gerichtshof solle rein sein[4]. Eine Person tritt zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung für andere ein, wenn sie freiwillig ihre Strafe übernimmt. Von Eleazar ben Schim'on rühmte seine Witwe[5]: „Wenn er saß und im Gesetz studierte, tat er dies, soviel er wollte, und sagte dann: Alle Züchtigungen Israels mögen über mich kommen! und so geschah es. Und wenn (wieder) die Zeit zum Studieren kam, sagte er: Jede einzelne (der Züchtigungen) möge an ihren Ort gehen!" Jehuda, der die Witwe Eleazars heiraten wollte, vermaß sich, er könne dasselbe tun. Er rief die Leiden, und sie kamen. Aber als sie sich entfernen

---

[1] Ber. R. 39 (78b), Vaj. R. 10 (24b), Pesikt. 125bf.
[2] b. Sanh. 72. [3] j. Sanh. 23b.
[4] Ebenda und Tos. Sanh. IX 5.
[5] Koh. R. 11, 2 (127a), Pesikt. 94b.

sollten, gingen sie nicht, und man sagte, er habe dreizehn Jahre Zahnschmerzen gehabt. Diese Zahnschmerzen sollen bewirkt haben, daß während dieser Zeit in Palästina keine Gebärende starb und keine Fehlgeburt vorkam, oder daß der Regen stets rechtzeitig fiel[1]. Der überragende Wert der Leiden Eleazars wurde darauf zurückgeführt, daß sie aus Liebe (zum Volke Israel) kamen und aus Liebe (zum Gesetz) gingen, während sie bei Jehuda eine für ihn unrühmliche Veranlassung hatten[2]. „Jeder Tropfen, der von jenem Frommen (der sich wund schlagen ließ, um Ahab etwas zu sagen, 1. Kön. 20, 37) niederfloß, versöhnte ganz Israel“, indem er es vor dem Untergang im Syrerkriege schützte, sagte Schimʿon ben Jochaj[3].

Auf diesem Boden steht auch Jes. 53, 4—6, wo der Gottesknecht die Sündenstrafe der anderen in Gestalt von Leiden zu tragen bekommt, doch offenbar, weil zur Straffreiheit jener kein anderer Weg zu finden war, und die Rechtsordnung Gottes forderte, daß Sünde nicht ohne Strafe bleibe. Segal[4] erklärt es als unfaßbar für jüdisches Denken, daß Gottes Gerechtigkeit durch den Sühnetod seines Sohnes befriedigt werde. Aber es ist doch nicht so unverständlich, daß Gott nicht um seinetwillen, sondern um der Menschen willen für die Anerkennung seiner Rechtsordnung Sorge trägt, damit er gerecht sei und gerecht mache den, der die Wirkung von Jesu Tod für sich in Anspruch nimmt, wie es Paulus Röm. 3, 26 ausdrückt. Dieser Hintergrund für die Gehorsamstat seines Sterbens wird auch für Jesu Denken als Voraussetzung gelten müssen, obwohl er bei ihm nie zur Aussage kommt. Wenn der zum Haupt der Gottesherrschaft unter den Menschen Bestimmte starb, damit das Abkommen Gottes, welches sie verwirklichen sollte, ihnen zuteil werde, war klar, daß es für die Menschen keinen Eingang in die Gottesherrschaft gibt, wenn sie nicht die Ursache dieses Sterbens in ihrer Sünde erkennen und damit zugestehen, daß Gottes Gerechtigkeit ihr Recht erhalten muß. Allerlei stellvertretendes Leiden der Rabbinen, welches ihren Volksgenossen irdische Strafen erspart haben soll, ist durch Jes. 53 begründet worden[5], aber keines mit demselben Rechte wie der Todesgang Jesu, dessen Ertrag er mit dem Becher am Schlusse seines letzten Passahmahls den Jüngern darbietet.

---

[1] Ber. R. 33 (66a), 97 (207b), j. Keth. 35a, b. Bab. mez. 85a.
[2] b. Bab. mez. 85a. [3] j. Sanh. 30c.
[4] Morija und Golgotha (1915) 13ff.
[5] S. meine Schrift „Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechts“[2], 2 ff.

Neben der Tatsache dieses Todesgangs ist ebenso bedeutsam, in welcher Gesinnung er geschah. Darüber belehrt Jesu Deutewort zu Brot und Wein, aber ebenso sein Verhalten bis zum letzten Atemzug, von dem in Teil V zu reden ist.

XVI. Die Stiftungsworte und das Vollendungsmahl.

Lukas und Paulus fügen in ihrem Bericht dem Deutewort beim Brote hinzu: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Syr. Hier. hat dafür 1 Kor. 11, 24: *hādā hawō ʿābedīn ledukhrānā dīlī.* Lk. 22, 19 wird *hādā* durch *hādēn*, *dukhrānā* durch *dukhrānī* ersetzt. Meyer[1] bezog *τοῦτο* auf *σῶμα.* Den Leib sollen die Jünger zum Erinnnerungszeichen machen. Aber natürlicher ist die übliche Beziehung auf die soeben von Jesus vorgenommene Handlung. Vielleicht steht besser *kedēn*, *hākhēn* oder *hākhedēn* „so"[2] an der Spitze statt des dem Griechischen genauer entsprechenden *hādā.* Dann lautet die Aufforderung aramäisch:

hākhedēn ʿabīdūn (*hawōn ʿābedīn*) *ledukhrānī.*

Die Verstärkung durch ein besonderes *dīlī* wäre nur dann notwendig, wenn Jesu Gedächtnis einem anderen gegenübergestellt werden sollte. Der Nachdruck lag aber jedenfalls auf dem Schluß. Die Juden brechen bei jeder Mahlzeit das Brot und teilen es aus. Bei Jesu Jüngern soll es, wenn sie dasselbe tun, zu seinem Gedächtnis geschehen. Die Sitte des Brotbrechens war vorhanden und bedurfte keiner Anordnung. Das Neue war, daß sie bei dieser Sitte nicht nur an den himmlichen Geber des Brotes[3], sondern auch an ihn denken sollten, der für sie in den Tod ging. Nur bei Heiden, die der jüdischen Sitte fern standen, bedurfte der Brauch als solcher einer Einführung, und hier war die Gefahr vorhanden, daß man daraus einen Ritus machte, der seine Bedeutung in sich selbst trug, wie es bei den Korinthern geschehen zu sein scheint (vergl. 1 Kor. 11, 26ff.).

Der Gedanke an die Stiftung eines Gedächtnisses lag beim Passahmahle nicht fern. Denn das meiste bei diesem Mahle außer dem Weine galt einem Gedächtnis und hatte fast die Art eines Symbols. Des Auszuges aus Ägypten soll gedacht werden beim Essen des ungesäuerten Brotes nach 2 M. 13, 3. 9, 5 M. 16, 3, das Passah selbst gilt ebenfalls einem „Gedächtnis", 2 M. 12, 14. Diesen Vorschriften wurde entsprochen, wenn man beim Passahlamm sich dessen erinnerte, daß Gott „an den

[1] Jesu Muttersprache 91. [2] Gramm. 221. [3] Vgl. oben S. 122ff.

Häusern unserer Väter vorüberging (*pāsaḥ*) in Ägypten", beim ungesäuerten Brot dessen, daß „unsere Väter aus Ägypten erlöst wurden", bei den bitteren Kräutern (*mārōr*) dessen, daß „die Ägypter das Leben unserer Väter in Ägypten bitter machten" (*mārerū*), vgl. 2 M. 1, 14)[1]. Ein Samaritaner würde hinzufügen, daß auch das Blut an den Türpfosten nach 2 M. 12, 14 ein Gedächtnis (*dikhrān*) sein soll auf ewige Zeiten[2]. Die alte Mahnung, das Gedächtnis der Ereignisse beim Auszug aus Ägypten bei der Passahfeier auch ins Wort zu fassen (2 M. 12, 27; 13, 8), und die Bestimmungen der Tradition darüber (Pes. X 4. 5, Tos. Pes. X 9) sorgten dafür, daß der Sinn des Brauches nicht vergessen wurde. Hillel hatte einst dabei in wörtlicher Ausführung der Vorschrift von 4 M. 9, 11 Passahfleisch, ungesäuertes Brot und bitteres Kraut zu Einem Bissen vereinigt zum Munde geführt. „Zum Gedächtnis an den Tempel" (h. *zēkher lam-miḳdāsch*) tat man später und bis heut ebenso, obwohl das Passahfleisch weggelassen werden mußte[3]. So hat eine formalistische Gesetzeserfüllung im Judentum einen dauernden Brauch nach sich gezogen. „Zum Gedächtnis an den Tempel" wurde auch im Exil der Feststrauß des Hüttenfestes an allen sieben Festtagen getragen[4]. Mose soll nach samaritanischer Überlieferung ein von ihm einmal mit der Gemeinde gehaltenes Fasten zu einem Gedächtnis gemacht haben, das auf ewig nicht erlöschen soll[5]. Erinnerungsbräuche verschiedener Art, zu denen auch die Laubhütten des Hüttenfestes nach 3 M. 23, 43 und die Lichter des Tempelweihfestes nach der späteren Anschauung davon[6] gerechnet werden müssen, sind im Judentum weitverbreitet. Bei Jesus handelte es sich nicht um einen neuen Brauch, sondern nur um eine neue Bedeutung für eine alte Sitte, die ihn immer aufs neue in die Mitte der zum Mahle vereinigten Jünger stellen mußte. Dabei war seine Absicht sicher nicht, den Lobpreis des Gottes, der das Brot gegeben, durch diese Erinnerung zu verdrängen. Er bestimmt nicht, auf welche Weise man dem Gedächtnis an ihn Ausdruck geben soll, ob etwa neben jenem Lobpreise oder innerhalb desselben, wie es nach der Mitteilung der Apostellehre (IX 2 f.) später geschehen ist.

---

[1] Pes. X 5. [2] Heidenheim, Bibl. Sam. III 33b.

[3] b. Pes. 115a. An sich verstand man 4 M. 9, 11 wie 2 M. 12, 8 nur von der Einschärfung der dreifachen Pflicht, nicht von der Art ihrer Ausübung, Siphre Nu. 69 (18a), Mech. Bo 6 (6b). Siehe aber Machzor Vitry 282, Landshuth, Hagada 34 f.

[4] Sukk. III 12. [5] Bibl. Sam. III 157a. [6] b. Sabb. 21b.

Paulus will, daß man jedenfalls dabei den Tod des Herrn verkündigen soll (1 Kor. 11, 26), und hat damit gewiß Jesu Absicht getroffen.

Es könnte sein, daß ursprünglich nur Paulus 1 Kor. 11, 24 Jesu Anordnung, das Brotbrechen zu seinem Gedächtnis zu üben, mitgeteilt hat. Trotzdem war die Absicht des Paulus nicht, den Brauch selbst in Erinnerung zu bringen, der als das „Herrenmahl" anerkannt war (1 Kor. 11, 20), und überall in den Gemeinden gefeiert wurde (vgl. Apg. 2, 42; 20, 7). Nur den Zweck der Stiftung hatte man außer acht gelassen, und deshalb schien es ihm notwendig, ihn einzuschärfen. Die Evangelisten konnten Jesu Anordnung übergehen, weil sie nicht den Ursprung des Herrenmahles, sondern die Ereignisse der letzten Nacht des Erdenlebens Jesu zu schildern beabsichtigten. Daß schon die erste Christengemeinde es für wichtig hielt, sich beim Brotbrechen mit ihrem unsichtbaren Herrn zu vereinigen, kann nach Apg. 2, 42 nicht bezweifelt werden. Sollte Jesus das seinerseits nicht angeordnet haben, so handelte es sich um etwas, was in der Jüngerschaft Jesu im Anschluß an jenes unvergeßliche letzte Mahl mit dem Meister sich von selbst entwickelte, weil jedes neue Brotbrechen an sein Brotbrechen erinnerte. Aber wäre auch dies die geschichtliche Wahrheit, die schon Paulus nicht gekannt hätte, was unglaublich erscheint, so ist es doch eine Tatsache, daß man auf keine Weise Jesu Person näher kommen kann, als wenn man nicht nur im Geiste, sondern in leiblicher Wirklichkeit das Brot bricht, als wäre man um seinen Tisch versammelt zu Jerusalem im Passahmahlssaale in der Nacht, da sein eigener Jünger ihn dem Tode überlieferte.

Nur bei Paulus folgt auch dem Deutewort beim Becher 1 Kor. 11, 25 ein Wort, welches für das, was Jesus jetzt tut, Wiederholung im Kreise der Jünger anordnet. Dies Wort ist dasselbe wie beim Brote, wird aber hier erweitert durch die Angabe der Gelegenheit, bei der es geschehen soll. „So oft ihr trinket". Im Christl. Palästinischen ist es wiedergegeben mit: *kol imati deʾattūn schātajin.* Dies *kol ēmat de* wird auch Targ. Jer. I 3 M. 23, 42 in demselben Sinn angewandt und ist durch *ēmat de* „ dann, wann" auch für das Galiläische hinreichend bezeugt[1]. Das aramäische *kol ēmat deʾattūn schātajin* lautet ebenso allgemein wie das griechische Original. Es ließe sich also dem Wortlaut nach auf jeden Weingenuß beziehen, wenn nicht

[1] j. Taan. 64a: „Dann, wann (*ēmat de*) ihr wollt, will er (auch."

der Brauch selbst eine Mehrheit von Trinkenden voraussetzte und dadurch klarmachte, daß an gemeinsamen Weingenuß gedacht ist, und somit an ein feierliches Mahl, das ja ein „Trinkgelage" genannt wurde[1]. Im Munde Jesu könnte also der Sinn nur der sein: „so oft ihr — so wie jetzt — als meine Jünger zu gemeinsamem Mahle versammelt seid und das Mahl mit Weingenuß beschließt". Das letztere dürfte von Bedeutung sein. Keinem feierlichen Gastmahle wird der Wein fehlen, das häusliche Mahl wird oft ohne ihn sein. Jesus legt nicht die Verpflichtung auf, daß man Wein genießen solle, um sein Gedächtnis zu pflegen, sondern wenn man es tut, soll man ihn nicht vergessen. Das Gedächtnis beim Weine und beim Brote sind unabhängig voneinander, aber es ist selbstverständlich, daß ein vollständiges Mahl zu beidem Gelegenheit bietet.

Bei Jesu Anordnung handelt es sich aber nicht um die reinmenschliche Bitte: Vergeßt mich nicht! und den bloßen Wunsch, die bisherige persönliche Beziehung zu den Jüngern aufrecht zu erhalten. Dahinter steht vielmehr die Überzeugung, daß sie ihrerseits es nötig haben, ihn auch fortab als ihren Meister zu behalten. In der Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkehr dürfen die seiner Wartenden nicht einschlafen (Mt. 24, 42; 25, 13, Mk. 13, 33. 37, Lk. 21, 36)[2]. Dazu gehört, daß sie sich zu dem abwesenden Herrn bekennen und ihn nicht verleugnen (Mt. 10, 32 f., Lk. 9, 26), damit er sie als die Seinen anerkennen kann, wenn er wiederkehrt. Zu dem in den Tod Gegangenen müssen sie aber auch deshalb sich bekennen, weil die anderen grade diesen als den von Gott Gesandten ablehnen, und weil sein Tod ihnen zu dem Abkommen Gottes, dessen Inhalt die Himmelsherrschaft ist, die Türe öffnet. Das ins Wort gefaßte Gedenken Jesu als des ihnen zu gut Gestorbenen bei jedem feierlichen Mahle ist für alles dies ein unvergleichliches Mittel, weil es nichts Anderes gibt, was die leibliche Gemeinschaft mit dem Meister so wie dies als eine nur auf Zeit unterbrochene und somit als das normale Verhältnis kennzeichnet. Was das Passahmahl dem Israel des alten Abkommens Gottes leistete, bietet die von Jesus mit neuem Inhalt erfüllte Mahlsitte in vollkommener Weise der Gemeinde seines Abmachungsblutes.

---

[1] S. oben S. 134.

[2] Bei Johannes gehört hierher das Wort vom Weinstock, an welchem die Reben bleiben müssen (Joh. 15, 1 ff.), vielleicht eine absichtliche Parallele zur Stiftung des Abendmahles bei Lukas und Paulus.

Zu den Worten Jesu bei der Darreichung des Weines gehört nach dem Obigen naturgemäß die Erinnerung an das Mahl der vollendeten Gottesherrschaft. Bei Matthäus und Markus soll sie den im Deutewort ausgesprochenen Hinweis auf seinen Tod verstärken, indem sie klarmacht, daß eben jetzt eine Art der Gemeinschaft mit den Jüngern zu Ende geht, die erst nach einer Unterbrechung von unbekannter Dauer, dann aber in vollkommener Weise wieder aufgenommen wird. Gedanken, die Joh. 16, 16—22 in anderer Form ausgesprochen werden, haben hier ihr synoptisches Gegenstück. Bei Lukas begründet Jesu Wort vom Vollendungsmahle zunächst die Aufforderung, daß nur die Jünger von diesem Becher trinken sollen. Es dient aber im Grunde ebenfalls der Absicht, den Ernst des Augenblicks zu verstärken und zugleich den Blick auf die bevorstehende herrliche Zukunft zu lenken.

Mt. 26, 29 und Mk. 14, 25 heißt es:

„Amen, ich sage euch, ich werde von nun an nicht (Mk.: nicht mehr) von diesem (Mk.: dem) Erzeugnis des Weinstocks trinken bis zu dem Tage, da ich es mit euch (dies nicht bei Mk.) neu trinken werde in der Königsherrschaft meines Vaters (Mk.: Gottes)“.

Aramäisch: *āmēn āmar anā lekhōn dela nischtē min kaddūn* (*tūbān*) *min* (*halēn*) *pērajjā deguphnā ʿad jōmā denischtē minnehōn* (*ʿimmekhōn*) *weʾinnūn ḥadetīn bemalkhūtā deabbā* (*deʾelāhā*).

Zu dem hebräischen *āmēn* s. oben S. 27 f., zu der gehobenen Bezeichnung des Weines S. 137. Die Anwendung der ersten Person des Plurals im Imperfekt für die erste Person des Singulars war im Galiläischen allgemein[1]. Hier bietet sich auch das Beispiel: *habēh lī nischtejēh* „Gib ihn (den Wein) mir, ich will ihn trinken[2]“. Das Deutewort vor „Erzeugnis des Weinstocks“ bei Matthäus braucht nach dem aramäischen Sprachgebrauch kein Hinweis auf den grade jetzt im Becher vorhandenen Wein zu sein, sondern könnte ihn nur generell bezeichnen[3]. Bedenklich schien im Nachsatz die unmittelbare Verbindung von *nischtē* mit „den Früchten“. Die Einschaltung von *min* im Vordersatz ist deshalb hier wiederholt worden. Das prädikative „neu“ ist im Aramäischen kaum nachzuahmen und wohl als griechische Konstruktion zu betrachten, obwohl das Pal Evangel. *ḥadtā* setzt. Peschito hat dies bei Matthäus ebenfalls, bei Markus aber bezeichnenderweise das Adverb *ḥadtāīt*, was

---

[1] Grammatik[2] 265f. [2] j. Ter. 45c. [3] Vgl. oben S. 58.

das sprachlich Korrektere sein wird. Aber ein solches Adverb steht uns hier nicht zur Verfügung. So bleibt nur die Einfügung mit *weʾinnūn* übrig, welche der Neuheit des Weines der Zukunft einen besonderen Nachdruck verleiht. Die Nennung des Vaters bei Matthäus statt Gottes bei Markus ist angemessen, weil es sich um die neue Welt handelt, welche Gott grade seinem Sohne bestimmt hat. Nach Lukas (22, 18), der vorher (V. 16) eine anf das Passahessen bezügliche Parallele hat[1], wäre zu setzen: *deʾāmar anā lekhōn delā nischtē min kaddūn min pērōhi deguphnā ʿad detētē malkhūtā deʾelāhā.* Sprachlich ist dies ebenso möglich wie die Fassung bei Matthäus und Markus. Zu dem „Kommen" der Gottesherrschaft vgl. Mt. 6, 10, Lk. 11, 2; 17, 20[2].

Die Herrschaft des Himmels hat Jesus wie die jüdische Schriftgelehrsamkeit gern mit einem Mahle verglichen, zu dem Gott die Menschen einladet. Hier ist das Mahl der Gottesherrschaft kein Gleichnis, sondern eine Wirklichkeit, die für Jesus ebenso feststeht wie das Passahmahl, das eben jetzt zu Ende geht[3]. Er freut sich, daß er daran teilnehmen wird. Seine Jünger werden dann mit ihm zu Tische sitzen, vgl. Lk. 13, 29; 14, 15. Neu wird der Wein sein, der dann getrunken wird, gegenüber dem jetzigen, wie das Jerusalem der Zukunft neu ist und Gott einst alles neu macht (Offb. 3, 12; 21, 2. 5), wie auch Himmel und Erde neu sein werden (Jes. 65, 17; 66, 22, Offb. 21, 1). Damit wird das Mahl der Zukunft von dem der Gegenwart geschieden, wie es auch Ester R. 2 (9 b) geschieht, wo König Ahasver die Juden bei seinem Mahle fragt: „Kann euer Gott für euch mehr tun als dies?" und unter Hinweis auf Jes. 64, 3 die Antwort erhält: „Wenn er uns ein Mahl wie dieses vorsetzen würde, würden wir zu ihm sagen: Wir haben es schon am Tische Ahasvers gegessen". Aber sonst treten sinnliche Farben in den Vordergrund. Das Targum zum Hohenliede (8, 2) beschreibt das Mahl des Liwjatan[4], bei dem „wir alten Wein trinken, der in seinen Trauben bewahrt geblieben ist seit den Tagen, da die Welt geschaffen wurde[5]". Anderwärts ist die Rede von dem Becher, den David dann vor sich haben wird, der nach dem Zahlenwerte von *rewājā* (Ps. 23, 5) 221 Log fassen soll[6], und es

---

[1] S. oben S. 118f. [2] S. auch Worte Jesu I 88.

[3] Mit Unrecht von mir geleugnet Worte Jesu I 91. Vgl. oben S. 119f.

[4] Über den Schmaus vom Liwjatan s. b. Bab. b. 74b.

[5] S. zu diesem Schöpfungs- oder Paradieseswein b. Sanh. 99a, Tg. Pred. 9, 7, Tg. Jer. I 1 M. 27, 25. [6] Midr. Teh. 23, 5, b. Jom. 76a.

wird davon erzählt[1]: „Nachdem sie gegessen und getrunken haben, gibt man den Becher der Segnung unserem Vater Abraham, dann, als dieser sich als nicht würdig erklärt, den Lobpreis zu sprechen, dem Isaak, der ihn an Jakob weiterreicht. Sodann geht er von Jakob zu Mose, zu Josua und gelangt endlich zu David. Er, der anderwärts sich nur den Platz auf der Schwelle zuweist[2], sagt nun: „Ich will den Segen sprechen, mir ziemt es; denn es heißt (Ps. 116, 13): Den Becher des Heils erhebe ich[3] und rufe aus den Namen des Herrn“.

Zu der jüdischen Passahliturgie, auch in Jerusalem, gehört seit alten Zeiten als notwendiger Bestandteil der Ruf[4]: „Dieses Jahr hier, das kommende Jahr im Lande Israels, dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als Freie!“ Aufhebung des Gottesgerichtes der Landesverweisung ist die wichtigste Voraussetzung für die vollkommene Passahfeier eines befreiten Volkes, deren man harrt. Auch bei Jesus lenkte die Erlösung der Vergangenheit, der die Passahfeier diente, den Blick auf die Erlösung der Zukunft. Aber die Unvollkommenheit der Gegenwart war ihm eine unendlich größere als dem frömmsten seiner Volksgenossen. Er vermißte in allen Feiern die ohne das Hemmnis der Sünde und des Todes von den Menschen ganz genossene Vaterliebe Gottes. Darum tritt in seiner Erwartung alles Völkische, alles Rituelle, ja alles Irdische zurück hinter der großen Wirklichkeit der Gottesherrschaft, welche dann Inneres und Äußeres restlos bestimmt. Kein „Herrenmahl“ wäre vollständig und stiftungsgemäß, wenn es nicht darauf den Blick richtete und dabei den Herrn in den Mittelpunkt stellte, den seine Jünger dann wieder bei sich haben werden. Die Abendmahlsliturgie der Brüdergemeine schließt mit der 1 Kor. 11, 26 entnommenen Aufforderung: „So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Becher trinket, sollt ihr des Herren Tod verkündigen, bis daß er kommt“, worauf die Gemeinde antwortet: „Bis daß er kommt — zu dem großen Abendmahl, da ihn im Vollendungssaal seine Braut von nahem schaut. Komm, Herr Jesu! ruft die Braut“.

---

[1] b. Pes. 119b. [2] Midr. Teh. 16, 1.

[3] Daß dies in der zukünftigen Welt geschehen soll, sagt auch Tg. Ps. 116, 13 gemäß Ber. R. 88 (189a), j. Pes. 37c.

[4] Seder Rab Amram Gaon (1865) I 38, Landshut, Hagada 7, Japhet Haggadah 8, sprachlich hebräisch und aramäisch gemischt; rein aramäisch in Machzor Romi (Bologna 1540): *hā schattā hākhā leschattā deātjā biarʿā dejisrāēl, hā schattā ʿabdē leschattā deātjā bearʿā dijisraēl benē ḥōrīn.* Als ein Grund für die Anwendung des Aramäischen wird im Kommentar (ebenda) angegeben: „In Jerusalem erzählte man Freudiges aramäisch“.

Fünfter Teil.

Am Kreuz.

XVII. Das Kreuz in der jüdischen Literatur und Jesu Weg zum Kreuze.

Das Kreuz ist keine jüdische Hinrichtungsart. Wenn Jesus Mt. 23, 34 den Schriftgelehrten und Pharisäern vorwirft, daß sie die von ihm gesandten töten und kreuzigen werden, und wenn er Mt. 26, 2 von sich sagt, daß der Menschensohn dahingegeben werde, um gekreuzigt zu werden, meint er eine von den Juden veranlaßte heidnische Hinrichtung, wie er es Mt. 20, 19, Mk. 10, 34, Lk. 18, 32 ausdrücklich auseinandersetzt. Wenn Jesus wegen Gotteslästerung, welche das jüdische Recht später als Verfluchung Gottes mit ausdrücklicher Nennung seines Namens definiert[1], zum Tode verurteilt wurde, mußte er nach dem Gesetz gesteinigt werden (3 M. 24, 14), und erst nach der Steinigung folgte eine Henkung, die als Zurschaustellung des gerichteten Verbrechers gedacht war (5 M. 21, 22f., Jos. 10, 26)[2]. Das traditionelle Recht beschränkte nach der vorwiegenden Ansicht diese Henkung unter den Gesteinigten auf den Lästerer und den Götzendiener, weil der in 5 M. 21, 23 vom Gehenkten gebrauchte Ausdruck *ḳilelat elōhīm* „Schändung Gottes" als eine Andeutung seines Verbrechens betrachtet wird[3]. Wie der Lästerer sollten aber auch alle, die ihre Hand nach einem Grundartikel (h. *ʿiḳḳār*) des Gesetzes ausstrecken, (nach vorangegangener Steinigung) gehenkt werden[4]. Nur von dieser Rechtsansicht aus war nach dem

---

[1] Sanh. VII 5.

[2] Siphre Dt. 221 (114b), Siphra 105b, Sanh. VI 4, Tos. Sanh. IX 6, Josephus, Antt. VI 8, 6.

[3] Siphre, a. a. O., Sanh. VI 4. Nach Meïr bedeutet der Ausdruck den Schmerz, den Gott wegen des vergossenen Blutes der Gottlosen empfindet. Sanh. VI 5.

[4] j. Sanh. 23c.

Rechte der Tradition ein Todesurteil über Jesus denkbar, dem Henkung folgte.

Schon zur Steinigung wurden dem Verurteilten die Kleider ausgezogen, doch sollte ein Abschnitt vorn bedeckt bleiben[1]. Der Anstand wurde auch dadurch gewahrt, daß ein Weib bei der Henkung mit dem Gesicht zum Pfahle gewendet an den nach oben gezogenen Händen anzubinden war[2]. Die Henkung bedeutete somit einen Schimpf vor Menschen. Man fand es unschicklich, daß der nächste Angehörige eines Gekreuzigten in derselben Stadt verweile, „bis das ganze Fleisch verschwunden ist und die Person nicht mehr an den Gebeinen erkannt werden kann[3]“. Das würde auch von dem nach jüdischem Recht Gehenkten gelten. Nach 5 M. 21, 23 ist aber der Gehenkte vor allem eine Verfluchung Gottes, d. h. ein von Gott Verfluchter, der aus dem Bereiche seines Schutzes und seiner Wohltaten ausgeschlossen ist, wie es Paulus nach der griechischen Übersetzung Gal. 3, 13 mit Recht versteht. Das rabbinische Recht (vgl. oben) denkt dabei an eine Schmähung Gottes, weil der Gehenkte Gott gelästert hat, und das Onkelostargum versteht deshalb *ḳilelat elōhīm* nur von der Verschuldung des Menschen, während Targ. Jer. I außerdem an das durch die Henkung geschändete Gottesbild im Menschen erinnert und dabei eine Deutung des Ausdrucks durch Meïr im Sinne haben wird[4]. Wegen dieses Charakters der Henkung sollte man mit der Ausführung bis zum Abend warten, sodaß die Schaustellung auf einen Augenblick beschränkt war, und das vom Gesetz 5 M. 21, 23[5] noch vor der Nacht vorgeschriebene Begräbnis sofort daran anschließen[6]. Auf diese Weise wurde dem Rechte genügt, der Gerichtete geschont und dem Lande eine länger dauernde Verunreinigung durch den Leichnam erspart. Die Abnahme Jesu und der mit ihm Gekreuzigten vom Kreuze am Vortage des Sabbats wird Joh. 19, 31 unter den Gesichtspunkt einer Rücksichtnahme auf die Heiligkeit des Sabbats gestellt. Dafür gibt es keinen Anhalt in Gesetz und Tradition, es bedurfte einer derartigen Bestimmung auch nicht. Wenn man Johannes nicht ungenaue Kenntnis des wirklichen Gesetzes zuschreiben will,

---

[1] Siphre, a. a. O., Sanh. VI 3, Tos. Sanh. IX 6. [2] Sanh. VI 4.

[3] Sem. II 13.

[4] Tos. Sanh. IX 7, b. Sanh. 46b, vgl. weiter unten S. 175, wo die Erzählung von den Zwillingen mitgeteilt wird.

[5] Vgl. Jos. 8, 29; 10, 26.

[6] Siphre, a. a. O., Tos. Sanh. IX 6.

bleibt nur übrig anzunehmen, daß ihm eine Anwendung desselben auf die besonderen Zeitverhältnisse erlaubt erschien[1].

Von den Rabbinen wird hervorgehoben, daß nur die von fremden Obrigkeiten Hingerichteten (h. *harūgē malkhijjōt*) lebend gehenkt werden[2]. Aber im Ausdruck schied man im Alten Testament nicht das Henken nach der Tötung vom Henken behufs Tötung, wie es 1 M. 40, 22, Est. 7, 9f., Esr. 6, 11 vorkommt. Beides heißt h. *tālā*, und dies wird dann auch noch im Späthebräischen angewandt, ohne daß zwischen den verschiedenen Arten des Henkens ein Unterschied gemacht wird[3]. Das Targum wendet dafür durchweg *ṣelab* an, und nennt den dabei benutzten Pfahl *ṣelīb* (so 5 M. 21, 22, Jos. 10, 26, Est. Tg. II 7, 9f.). Dieser Stamm ist auch als galiläisch-aramäisch nachweisbar[4] und im Pal. Evangeliarium und Syrus Harclensis durchweg für „kreuzigen" angewandt, aber auch in das Späthebräische eingedrungen[5]. Das babylonisch-aramäische Äquivalent ist *zeḳaph*[6], das auch die Peschito bevorzugt und das biblische Aramäisch Est. 6, 11 anwendet. Dieser sprachliche Sachverhalt macht die Entscheidung zuweilen unsicher, welche Art der Henkung gemeint ist, erklärt aber auch, daß jüdische Anschauung auf jede Art derselben den gleichen Gesichtspunkt anwenden konnte. Die Kreuzigung war keine Henkung nach jüdischem Recht. Aber doch konnte ein Jude der Meinung sein, daß einem Gotteslästerer, wenn Jesus dies war, damit volles Recht geschehe. Eleazar ben Schimʿon stand weinend unter dem Kreuz (*ḳām tōtē zekīphā*), an das man auf seine Angabe hin einen Wäscher gehenkt hatte. Es tröstete ihn aber, als er erfuhr, daß dieser und sein Sohn eine verlobte Jungfrau am Versöhntage geschändet hätten, — weil darauf Steinigung stand, die Henkung nach sich zieht[7].

Kreuzigung durch die römische Obrigkeit kam in Palästina oft genug vor und konnte mit Recht oder Unrecht auch Juden treffen. Sogar ein jüdischer König wie Alexander Jannaj hatte bei einer Massenhinrichtung seiner Gegner die Kreuzigung angewandt[8]. So entstanden Rechtsfragen, die sich an diese Hinrichtungsart knüpften. Das Blut eines Toten war unrein und

---

[1] Vgl. auch oben S. 96f.

[2] Siphre, a. a. O., b. Sanh. 46b. [3] Sanh. VI 4, b. Sanh. 46b.

[4] j. Chag. 78a, Sanh. 23c, Koh. R. 7, 26 (129b), Ber. R. 65 (141a).

[5] Jeb. XVI 3, Sabb. VI 10, j. Gitt. 48c, Tos. Ohal. IV 11

[6] b. Bab. mez. 59b, 83b, Ab. z. 18b. [7] b. Bab. mez. 83b.

[8] Jos., Antt. XIII 14, 2.

machte unrein. Wie stand es mit dem Blut, das von einem Gekreuzigten (h. *ṣālūb*) niederrann? Wenn man unter ihm ein Viertel Log Blut fand, war es rein, während das gleiche Maß Blut, das niedertropfte, wenn er schon tot war, als unrein galt. Doch machte Rabbi Jehuda geltend, daß auch dies rein sei, weil „der letzte Tropfen des Todes“ auf dem Holz gerinne und also nicht bis auf den Boden gelange, wo also nur Blut des Lebenden sich sammeln könne[1]. Der Grundsatz war dabei maßgebend, daß Verunreinigung durch Berührung eines Sterbenden erst eintrete, wenn seine Seele ihn verläßt[2].

Daß ein Gekreuzigter noch lange leben konnte, war für das Recht deshalb bedeutsam, weil seine Gattin erst dann wieder heiraten durfte, wenn sein Tod sicher bezeugt war. Ein dafür gültiges Zeugnis konnte deshalb für den ans Kreuz (h. *ṣelūb*) Geschlagenen (h. *ṣālūb* und *niṣlāb*) nicht abgegeben werden, „bevor seine Seele ihn verlassen hat“ (h. *ʿad schettēṣē naphschō*). Selbst wenn man jemand zerfleischt oder am Kreuze hangend gesehen hätte, sodaß die wilden Tiere von ihm fressen, wäre das Zeugnis erst gültig, wenn drei Tage vergangen sind[3]. Dies wohl unter der Voraussetzung, daß ein längeres Lebenbleiben unter solchen Umständen ausgeschlossen ist. Doch galt sonst auch die Meinung, daß die Trennung der Seele vom Leibe stets erst nach drei Tagen endgültig werde[4]. Den Gekreuzigten konnte außerdem eine vornehme Frau durch ihre Fürbitte noch gerettet haben, „oder vom Himmel — also bei Gott — wurde Erbarmen für ihn rege[5]. Doch verlangte Haman, man solle Mardochai an den Pfahl (*ṣelībā*) hängen, weil noch keiner seiner Volksgenossen davon gerettet worden sei[6]. Er täuschte sich freilich in diesem Fall. Den von Mardochai galt: „Gestern war er zur Henkung bestimmt, heut henkt er, die ihn henken wollten“ (h. *ṣōlēb et ṣōlebāw*)[7]. Aber in seiner Täuschung rüstete Haman für ihn Seile und Nägel[8]. Mit den Nägeln des Gekreuzigten, die Joh. 20, 25, vgl. V. 20. 27, für die Hände Jesu, Lk. 24, 39 auch für seine Füße vorausgesetzt sind, befaßte sich

[1] Tos. Ohal. IV 11.
[2] Ohal. I 6, b. Jeb. 120b, Naz. 43b.
[3] Jeb. XVI 3, Tos. Jeb. XIV 4, b. Jeb. 120b.
[4] j. Jeb. 15c, Vaj. R. 18 (45b).
[5] j. Jeb. 15c, b. Jeb. 120b.
[6] Est. R. IX zu 5, 10 (25b).
[7] Ber. R. 30 (59b), vgl. Schem. R. 20 (53b).
[8] Est. R. IX zu 6, 11 (27a).

der Aberglaube. Als Schutz und Heilmittel trug man einen solchen Nagel bei sich, was selbst am Sabbat erlaubt war[1].

„Jesus trug sein Kreuz und ging hinaus" nach Joh. 19, 17, während die Synoptiker betonen, daß man, „als sie hinausgingen" (Mt. 27, 32), das Kreuz bald einem anderen auflegte (Mt. 27, 32, Mk. 15, 21, Lk. 23, 26), vielleicht, um damit das Königsspiel (Mt. 27, 27 ff., Mk. 15, 16 ff., Joh. 19, 2 f.) fortzusetzen und dem „Könige der Juden" einen Diener zu geben. Vom „Hinausführen" redet auch Markus (15, 20). Dies Hinausführen hatte insofern eine rechtliche Bedeutung, als nach 3 M. 24, 14 der Lästerer „außerhalb des Lagers", d. h. nach der Tradition außerhalb der drei Lager der Schechina, der Leviten und Israels, zu steinigen ist[2]. Nun entspricht dem Lager Israels in Jerusalem in bezug auf den Heiligkeitsgrad die ummauerte Stadt[3]. Gesetzlich müssen darum Steinigung und Aufknüpfung außerhalb Jerusalems geschehen. Die Richtstätte Jesu kann sich außerhalb der Stadt befunden haben, ohne daß die Römer dabei auf das Recht der Juden Rücksicht nahmen. Aber es schien doch dem Verfasser des Hebräerbriefs (13, 12) beachtenswert, daß sie den Forderungen dieses Rechts entsprach und darum Ausschluß aus der Gemeinde des Gottesvolks bedeutete.

Von solchem Hinausgehen ist auch in jüdischen Texten die Rede. Man unterscheidet einmal das Hinausgehen, um gerichtet zu werden, von dem Hinausgehen, um getötet zu werden[4]. Mit Jesus waren noch zwei „Räuber" (*λῃσταί*) im Zuge zur Richtstätte (Mt. 27, 38, Mk. 15, 27, vgl. Lk. 23, 32). Daß Räuber gehenkt werden, erschien selbstverständlich. Das Sprichwort sagte von einem, der nur ein einziges Mal sich einem Räuber beigesellt hatte und erwischt wurde: „Der Spätling der Räuber ist der Erstling unter den Gekreuzigten[5]". Von einem *lēsṭēs* und einem anderen, den er fälschlich als seinen Genossen bei einer Mordtat bezeichnet hatte, heißt es: „Sie gingen beide hinaus (*nāphekīn*), beladen mit zwei Balken" (*ṭeʿīnīn tartē schārjān*).[6] An ein freiwilliges Mittragen des Kreuzes ist wohl gedacht, wenn im Gleichnis ein König sieht, wie man seinem Sohn einen Balken mit dem dicken Ende auflegt, und dann ruft: „Legt auf mich, so viel ihr wollt, ich trage es[7]!" Henkers-

---

[1] Sabb. VI 10.

[2] Siphra 105 b, b. Sanh. 42 b f.

[3] Tos. Kel. Bab. b. I 12, Bem. R. 7, vgl. PJB 1909, 33.

[4] Gitt III 4.

[5] Koh. R. 7, 26 (109 b). [6] j. Ber. 5 c. [7] Midr. Teh. 22, 9 (22).

knechte trugen wohl den Balken, als Jose ben Joezer „vor ihm einherschritt, um gekreuzigt zu werden“ (*azal kummē*[1] *schārītā lemiṣṭelābā*). Sein gottloser Neffe Jakum, der zu Pferde saß, obwohl es Sabbat war, rief ihm höhnisch zu: „Sieh mein Roß, daß mein Herr mich besteigen läßt, und dein Roß, auf das dein Herr dich setzt[2]!“ Jose ben Joezer gehörte vielleicht zu den Achthundert, welche König Jannaj um 88 v. Chr. kreuzigen ließ[3]. Dann fand er als pharisäischer Gegner eines grausamen Herrschers den Tod. Später hatte Rabbi Nathan Veranlassung zu der Klage: „Was ist dir, daß du hinausgehst, um gekreuzigt zu werden? — Weil ich das ungesäuerte Brot (des Passahfestes) gegessen habe. — Warum hat man dich gegeißelt? — Weil ich den Palmzweig (des Hüttenfestes) trug; diese Schläge machten mich geliebt bei meinem Vater im Himmel“ (vgl. Sach. 13, 6)[4].

Der sein Opferholz tragende Isaak (1 M. 22, 6) erinnerte die Rabbinen an „einen, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt“ (h. *schehū ṭōʿēn ṣelūbō bikhetēphō*)[5]. Jesus sagte (Mt. 16, 24, vgl. 10, 38, Mk. 8, 34, Lk. 9, 23)

„Wenn jemand mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“.

Aramäisch: *bar nāschā debāʿē mehallākhā bāteraj, jehē khāphar begarmēh wejiṭʿan ṣelībēh wejētē bāteraj.*

Für *begarmēh* wäre auch *benaphschēh* „seine Seele“ möglich, wie es Pesch. hat, wobei an das Leben gedacht werden kann. Indes hat der griechische Text dies nicht erkennbar gemacht. „Nachfolgen“ kann nur mit „gehen, kommen hinter jemand“ aramäisch und hebräisch ausgedrückt werden. „Folge uns nach!“ h. *ṭajjēl aḥarēnu*), sagte Gamliel zu einem Bittsteller, der ihm und seinem Genossen dann nachfolgte (h. *hithīl meṭajjēl aḥarēhem*[6]). „Ein Ort, wohin mein Lehrer mir nicht folgen kann“ lautet hebräisch: *māḳōm schēʾēn rabbī jākhōl lābō aḥaraj*[7]. „Eine Schlange folgte ihm nach“, aram. *azal bāterēh*[8]. „Er lief ihm nach“, h. *rāṣ aḥarāw*[9]. „Er lief ihnen nach“, aram. *nephaḳ pārē bāterēhōn*[10]. Die bildliche Anwendung des Ausdrucks ist in

---

[1] So zu lesen für *ḳummīh*. Schlatter, Der Märtyrer 54, schaltet hinter *ḳummīh* ein: *ṭeʿīn*, und übersetzt: „er ging vor ihm (seinem Neffen), mit dem Balken beladen.

[2] Ber. R. 65 (141a), Midr. Teh. 11, 7.

[3] Antt. XIII 14, 2, Bell. Jud. I 4, 6. [4] Mech. 68b, Vaj. R. 32 (86b).

[5] Ber. R. 56 (118b). [6] Vaj. R. 37 (101b). [7] Mech. 2a.

[8] j. Sabb. 8c. [9] Ab. d. R. N. 41, vgl. Der. Er. 4 (*hālakh*), b.Taan. 40b (*hājā meṭajjēl*).

[10] j. Mo. k. 81d.

der rabbinischen Literatur ohne Beispiel. In Jesu Mund muß der Ausdruck in das Bild vom Kreuztragen eingefügt werden. Jesus selbst ist als Kreuztragender gedacht. Seinem Gange zur Hinrichtung sollen seine Jünger sich als ebenfalls zum Richtplatze Gehende anschließen. In welchem Sinne dies gemeint ist, sagt zutreffend die Erklärung des Schriftworts (5 M. 28, 66): „Du glaubst nicht an dein Leben“, durch Hinweis auf „den, der hinausgeht, um gekreuzigt zu werden“ (h. *ze schehū jōṣē lehiṣṣālēb*)[1]. Jesus denkt nicht an das Tragen irgendwelchen Leidens, sondern, wie er Mt. 16, 25, Lk. 14, 26 f. deutlich macht, an freiwilligen, und nach Lk. 9, 23 täglichen Verzicht auf das Leben, der ebenso vollkommen ist wie bei einem, der mit voller Willigkeit zu dem ihm bestimmten Tode geht. Diesen Sinn hat auch die Verleugnung seiner selbst, welche Jesus fordert. Auch dies ist nicht ein gangbarer Ausdruck gewesen, da ihm jede Parallele fehlt, und muß also in seiner vollen Schärfe gefaßt werden von völliger Trennung vom eigenen Ich, das man nicht mehr als sein „Ich“ anerkennt und darum willig dem Tode überliefert. In solcher Gesinnung hat Jesus dann auch in äußerer Wirklichkeit sein Kreuz getragen.

Das Judentum lobt den, der um des Gesetzes willen sich gering macht (h. *mekaṭṭēn*)[2], sich als Toren hinstellt (h. *menabbēl*)[3], zum Sklaven hergiebt (h. *mēsīm ʿaṣmō kheʿēbea*)[4], sich abquält (h. *mekhattēt*)[5], ja, sich tötet (h. *mētīt*)[6]. Aber nie hat es Ableugnung des Ich gefordert, am wenigsten in der Nachfolge einer Person, die dasselbe tut, nicht im Dienste des Gesetzes, sondern des Gottes, der in neuer Weise seine Königsherrschaft auf Erden begründen will. Wenn Jesus dabei an Isaaks Gang nach Moria gedacht hätte, wäre ihm der Unterschied zwischen ihm und Isaak nicht verborgen geblieben. Jener trug das Opferholz, ohne zu wissen, was Abraham damit vorhatte, und dem Messer Abrahams wurde Einhalt geboten, ehe es Isaaks Herz durchbohrte. Jesus kannte den Gotteswillen, der ihm diesen Weg und sein Ziel nicht ersparen konnte, darum galt es für ihn ein Trinken des Kelches der Selbstverleugnung bis zur Neige. Die Willigkeit Isaaks, sich als Opfer binden zu lassen, welche die biblische Erzählung nicht weiter ausführt, wird von den Rabbinen als so vollständig ge-

[1] Est. R. 1, 1 (1a).
[2] j. Sot. 24b, b. Bab. m. 85.
[3] b. Ber. 63b.
[4] b. Bab. m. 85b.
[5] b. Ber. 63b.
[6] Ebenda, Sabb. 83b, Gitt. 57b.

schildert, daß er seinen Vater bittet, ihn fest zu binden, damit er nicht zittere und das Opfer ungültig werde[1]. Und an diese willig ertragene Fesselung Isaaks (h. *ʿakēdat jiṣḥāk*) auf dem Altar wurden große Folgen geknüpft. Sie erwirkt Israel noch immer Gottes Barmherzigkeit wenn er ihrer gedenkt[2]. Im Passahblute sah Gott das — doch nicht wirklich geflossene — Blut Isaaks[3] und verschonte deshalb seines Volkes Erstgeburt. Größte und schwerste menschliche Leistung nahm ihr Bild vom getragenen Kreuze. Es scheint selbstverständlich, daß Jesu Kreuzesweg größere Bedeutung und weiter getragene Wirkung in Anspruch nehmen kann als Isaaks Opferung.

Menschliches Mitleid mit schwerem Geschick zeigten die jerusalemischen Frauen, welche über den zum Kreuzestod geführten Jesus durch Sichschlagen (*κόπτεσθαι*) und Weinen Totenklage abhielten (Lk. 23, 27). Wenn einer hinaus geht, um gekreuzigt zn werden (h. *jāṣā liṣṣālēb*), weint sein Vater über ihn, und seine Mutter weint über ihn und schlägt sich (h. *mitḥabbéṭet*) über ihn, und sie sprechen: Wehe mir! aber das Wehe gilt doch dem, der hinausging, um gekreuzigt zu werden[4]". Der zum Verbrennungstode verurteilte Chanina ben Teradjon wies seine Tochter, welche seinetwegen schrie, weinte und sich schlug (h. *mitḥabbéṭet*), mit den Worten zurecht: „Wenn du über mich weinst und dich schlägst, besser ist's, daß mich (irdisches) Feuer verzehre, das angefacht wird, als Feuer (der Hölle), das nicht angefacht wird[5]". Sehr viel ernster lautet Jesu Zurückweisung weiblichen Mitleids (Lk. 23, 28):

„Ihr Töchter Jerusalems! Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und über eure Kinder!"

Aramäisch: *benāt jerūschlēm, lā tihwejān bākhjān ʿalaj, ēllā bekhan ʿal garmēkhēn weʿal benēkhēn.*

Dem Mitleid mit ihm setzt Jesus sein eigenes Mitleid mit den Klagenden entgegen, das ihnen zu bedenken gibt, wie wenig sie die Bedeutung seiner Verurteilung zum Kreuze begreifen, daß sie nämlich Jerusalems Verwerfung des Heilsbringers zur Voraussetzung hat und darum ihnen selbst schwerstes Unheil bringen muß.

An dem Orte mit dem aramäischen Namen *golgolthā*[6] ange-

---

[1] Ber. R. 56 (119 b), Pirke R. Elieser 31. [2] j.Taan. 65 d.
[3] Mech. 8 a. [4] Siphre, Dt 308 (133 b). [5] Sem. VIII.
[6] So hat ihn das Pal. Evangeliarium, sonst s. PJB 1913, 98 f., Orte und Wege Jesu[2] 318 f. Zur Form Golgatha für Golgotha s. auch J. Boehmer, Studierstube 1919, mir in einem Sonderdruck vorliegend.

langt, der die Evangelisten mit Recht an den „Schädel" erinnert (Mt. 27, 33, Mk. 15, 22, Lk. 23, 33, Joh. 19, 17), erhält Jesus Myrrhenwein zu trinken (Mk. 15, 23), lehnt ihn aber ab. Nach Lk. 23, 36 war das Getränk von den Soldaten zum Spott statt des Weines dargebotener Essig, nach Mt. 27, 34 (wohl aus Anlaß von Ps. 69, 22) Gallenessig. Aber Markus wird mit Recht von einem Betäubungstrank reden. Vornehme Frauen Jerusalems pflegten aus eigenem Antriebe ein Stück Weihrauch in einem Becher Weines gemäß der Weisung Spr. 31, 6f. dem Verurteilten darzubieten, damit sein Bewußtsein verwirrt und die Empfindung des Schmerzes ausgelöscht werde[1]. Ungemischter Wein war natürlich dabei verwandt[2]. Weihrauch und Myrrhe sollten wohl durch ihren Geruch die Wirkung verstärken. Jesus nimmt auch diesen Beweis von Mitleid nicht an, den Becher des Vaters wollte er ungemischt und ohne Abzug trinken (vgl. Mt. 20, 20, Joh. 18, 11).

Den ans Kreuz Gehefteten bezeichneten die Kriegsknechte in dreisprachiger Aufschrift als „König der Juden" (Mt. 27, 37), also aramäisch *malkā dīhūdāē*[3]. Diese Bezeichnung, deren Spott wohl vor allem die Juden treffen sollte, erinnert an ein Gleichnis Meïrs. Von zwei Königssöhnen, die Zwillinge und völlig gleichen Aussehens waren, wurde der eine König, der andere ging zu den Räubern (*lēsṭajjā*), wurde aber ergriffen. Man schlug ihn ans Kreuz (h. *ṣelūb*), und jeder, der vorüberging (h. *ʿōbēr wāschāb*), sagte: „Es sieht aus, als wäre der König gekreuzigt". Da ließ man ihn abnehmen[4]. Bei Jesus empfanden die Vorübergehenden (Mt. 27, 39, Mk. 15, 29) nur den Gegensatz von dem, was Jesus sonst war und was er für sich in Anspruch nahm, zu seiner jetzigen Lage. Dem, der über den Tempel verfügt, galt die Spottrede (Mk. 15, 29, vgl. Mt. 27,40): „Wehe über den, der den Tempel zerbricht und ihn in drei Tagen aufbaut!" aramäisch: *waj dephākhar hēkhlā ubānōhi bitelātā jōmīn*, — wie ein aramäisches Sprichwort lautet: „Jäger, wie jagt man dich, Türenzerbrecher (*pākhōr tarʿajjā*), wie ist deine Tür zerbrochen und zerstört[5]!" Gegen den Wundertäter wandte sich das andere Spottwort (Mt. 27, 42, Mk. 15, 31): „Andern hat er geholfen und kann sich selbst nicht helfen"! Damit wiederholte sich das Sprichwort, das Jesus in Nazaret in der Seele seiner

---

[1] b. Sanh. 43a, Sem. II 9. [2] Bem. R. 10 (68b).
[3] Vgl. oben S. 7, 14.
[4] Tos. Sanh. IX 7, b. Sanh. 46b. [5] Ber. R. 67 (142b).

Landsleute las[1]. Die jüdische Überlieferung hatte es in der Form: „Arzt, heile deine Lahmheit[2]!“ und verwandte es bildlich in dem abgeblassten Sinne unsers Sprichwortes: „Kehre vor deiner eigenen Tür!“ Hier ist es wörtlich gemeint.

Jesus schwieg dazu. Er hätte wie bei seiner Gefangennahme (Mt. 26, 53f.) hinweisen können auf das von der heiligen Schrift ihm bestimmte Los, das die Selbsthilfe ebenso ausschließt wie das göttliche Eingreifen. Aber er schwieg und bewährte dadurch, was Jes. 53 vom schweigenden Dulden des Gottesknechtes gesagt ist, und woran Jose ben Chanina später in seiner merkwürdigen Parodie der Erzählung von der Ankunft Jakobs in Haran (1 M. 29, 4ff.) erinnert hat. Sie lautet[3]:

„Die Hirten sagen: Wir sind von Haran. — Vor dem Zorn (*ḥārōn*) Gottes fliehen wir.

Jakob sagt: Kennt ihr Laban? — Kennt ihr den, welcher eure Sünden weißmachen (*labbēn*) wird wie Schnee (Jes. 1, 18)?

Ist ihm Heil (*schālōm*)? — Die Hirten antworten: Heil.

Durch wessen Verdienst? — Die Hirten sagen: Siehe, Rahel kommt mit den Schafen“.

Der Schluß fehlt offenbar. Er konnte in diesem Zusammenhang nur lauten: „Siehe, der kommt, der wie ein Lamm ist, das zur Schlachtung geführt wird, und wie ein Mutterschaf (*rāḥēl*), das vor seinen Scherern verstummt und seinen Mund nicht auftut“ (Jes. 53, 7). Man hat diese Worte wohl absichtlich unterdrückt, weil der durch stilles Leiden sündentilgende und zornstillende Heilbringer allzu christlich anmutete. In dem schweigenden Gekreuzigten steht er vor uns.

XVIII. Die drei ersten Kreuzesworte.

Seine eigene Stellung und Lage ließ Jesus unverteidigt. Aber um anderer willen hat er geredet. Sein erstes Wort galt den Kriegsknechten, die ihn ans Kreuz geschlagen hatten. Es lautete (Lk. 23, 34):

„Mein Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“

Aramäisch: *abbā schebōḳ lehōn lētēhōn ḥākhemīn mā ʿābedīn.* Daß *abbā* für „mein Vater“ steht, s. meine Grammatik, S. 198. Mit *schebaḳ* „lassen“ kann auch ein Entlassen ausgedrückt werden. Die Schüler des Galiläers Jose sagten einmal zu ihrem Lehrer: „Rabbi, entlasse dies Weib von dir!“ aram. *rabbī schebōḳ hādā*

[1] Vgl. oben S. 47. [2] Ber. R. 23 (49b). [3] Ber. R. 70 (151b).

ittetā minnākh?[1] So hätten also die Jünger auch von Jesus gefordert (Mt. 15, 23): „Laß sie (das kananäische Weib) von dir!“ aram. *schubkāh minnākh. schebak* heißt „zulassen“ in dem Worte: *schebáḳū lemārē ḥōbā dejigbē ḥōbēh* „Laßt doch den Schuldherrn seine Schuld einziehen[2]!“ Aber es wird auch vom Schulderlaß gebraucht. *jehē scherī lākh jehē schebīḳ lākh* „Es sei dir gelöst, es sei dir erlassen!“ heißt es von nicht eingezogener Geldschuld[3], von Verschuldung am Mitmenschen: *scherī lan wanan schāraj lākh* „Löse uns, so lösen wir dich![4]“ und von Schuld Gott gegenüber: *jāē le'ēl rab deschābēḳ leḥōbīn rabrebīn* „Es ziemt einem großen Gott, große Schulden zu erlassen[5]!“ Dem Gelähmten hatte also Jesus zugerufen (Mk. 2, 5): *berī ḥōbākh schebīḳīn lākh* „Mein Sohn, dir sind deine Schulden erlassen!“ So wie einmal eine beleidigte Frau in Askalon ihrer schmähenden Nachbarin — mit einer Ausnahme — alles verzeihen will mit den Worten: *'al kullā scherī ūschebīḳ lākh*[6]. — Die Begründung der Bitte um Vergebung durch Hinweis auf die Unwissenheit der Schuldigen erinnert an das Wort, das man von dem ehrwürdigen Schemuel bar Jizchak sagte, der es für Pflicht hielt, im Hochzeitszuge vor der Braut zu tanzen: „Laßt ihn, jener Greis weiß nicht, was er tut!“ (*arpūn lēh lēt āhān sābā jāda' mā 'ābēd*)[7]. Ein im Alltagsleben oft vorkommender Ausdruck wird von Jesus auf die Handlung der nichtjüdischen Kriegsknechte angewandt. Die größere Schuld der jüdischen Überlieferer an die heidnische Gerichtsbarkeit liegt wohl im Hintergrund (Joh. 19, 11), bleibt aber unausgesprochen und wird vor Gott nicht geltend gemacht.

Als Chanina ben Teradjon den Feuertod erlitt, überzeugte er seinen Henker davon, daß Gott ihm selbst dies bestimmt habe und deshalb sein Blut vom Henker fordern werde, wenn er es nicht ausführe. Da stürzt der Henker sich in die Flammen, um im Tode mit Chanina vereint zu sein, und eine Gottesstimme erklärt, daß ihm das ewige Leben sicher sei[8]. Straffreiheit wird hier dem Henker zugesprochen, der im Dienste eines gött-

---

[1] Vaj. R. 35 (95a). [2] Koh. R. 11, 2 (127a).

[3] Pesikt. 137b.

[4] j. Mo. k. 81d, vgl. Schebi. 35b. Das „Lösen“ für Vergeben erinnert an Mt. 16, 19; 18, 18, vgl. Joh. 20, 23.

[5] Vaj. R. 5 (16a). [6] Ech. R. 1, 11 (32b).

[7] j. Ab. z. 42a. Ber. R. 59 (124a) heißt es gegenteilig: „denn er weiß, was er tut“. Vgl. b. Ketub. 17a.

[8] Mass. Kalla, Ende.

lichen Urteils menschliches ungerechtes Gericht ausführt, und die freiwillige Ausführung des gleichen Gerichtes an sich selbst bringt ihm ewiges Leben ein. So künstlich wird bei Jesus die Vergebung nicht begründet Ein Nichtkennen des Unrechts, das eine Handlung in sich schließt, ist ihm ein Entschuldigungsgrund. Es ist aber wichtig, daß er ihn auch bei Gott geltend macht. Denn er erscheint so als der Gottesknecht, der gemäß Jes. 53, 12 für die Gottlosen einsteht.

Jesus erfuhr Verspottung nicht nur von denen, die am Kreuze vorübergingen, sondern auch von einem, der mit ihm gekreuzigt war. Durch solchen Spott zog sich jemand Strafe zu, die er nicht verdiente. Er verhöhnte einen vor dem Richter stehenden Räuber ins Angesicht (*ḳām lēh*[1] *gāḥēkh kol ḳebālēh*), und wurde dafür von ihm auf die Frage: „Wer war mit dir?" als sein Genosse im Verbrechen angegeben. „Jener Spötter war mit mir" (*āhān degāḥēkh hū ʿimmī*)[2]. Eine andere Gemeinschaft verhieß Jesus dem Räuber, der nicht mit den anderen spottete. Dieser hatte zu ihm gesagt (Lk. 23, 42):

„Mein Herr, gedenke an mich, wenn du in deiner Königsherrschaft kommst!"

Aramäisch: *mārī anhar lī kidetētē bemalkhūtākh.*

Man kann aramäisch nur mit „mein Herr" anreden. Die Anrede mit *κύριε* ohne Pronomen ist ein Graecismus[3], ebenso wie das bloße *πάτερ* Lk. 18, 12. 18, *ὁ πατήρ* Mt. 11, 26, das für *υἱέ* stehende *τέκνον* Mt. 9, 2, Mk. 2, 5, Lk. 2, 48; 15, 31, *θύγατερ* (*θυγάτηρ*) Mt. 9, 22, Mk. 5, 34, Lk. 8, 48, *ἄδελφε* Apg. 9, 17, *φίλε* Lk. 11, 5; 14, 10, *ἑταῖρε* Mt. 20, 13; 22, 12; 26, 50. Aramäisch ist *abbā*, *berī*, *berattī*, *aḥī*, *ḥabrī* der allein mögliche Gegenwert, den auch die Peschito anwendet, während das Pal. Evang. oft wörtlich übersetzt. Für „gedenken" ist ein galiläischer Ausdruck *anhar*, vgl. *anā manhar lēh* „ich gedenke sein", Ber. R. 33 (65b). Aber der Stamm *dekhar* ist nicht ausgeschlossen. Onkelos und Targ. Jer. I haben 1 M. 40, 14 *tidkerinnani*, wofür wohl besser nach V. 23 das Itpeel *tiddakherinnani* zu lesen ist. Der Imperativ wäre dann *iddakherinnani* „erinnere dich

---

[1] Wörtlich: „er stand spottend", wie Lk. 23, 10: „sie standen verklagend", V. 35: „er stand schauend", vgl. Worte Jesu I 18.

[2] j. Ber. 5c. Zum Ausdruck vgl.: „dieser war auch mit ihm" (Lk. 22, 56, vgl. Mt. 26, 71 Mk. 14, 65).

[3] Worte Jesu I 267 f., 270.

meiner". ὅταν läßt sich mit bloßem *kide* oder auch *ēmat de* wiedergeben[1].

Bei *bemalkhūtākh* macht der armäische Wortlaut wahrscheinlich, daß hier wie Mt. 16, 28 nicht der Bereich gemeint ist, in welchem Jesus einst wiederkehren wird, sondern die ihm jetzt fehlende Königsgewalt, deren Besitz ihm dann ermöglicht, für andere einzutreten. *bemalkhūtākh* ist dann dasselbe wie „als König" [2]. Dabei ist vorausgesetzt, daß Jesus nicht nur irgendein König der Juden wie andere vor ihm sein wird, weil er dann dem im Tode weilenden Verbrecher nicht helfen könnte. Als Gesalbter Gottes im Vollsinn wird er „kommen", das heißt aus der Unsichtbarkeit in die Erscheinung treten. Die oft gehörte Frage: „Wann kommt der Messias?" (*ēmat ātē meschīaḥ*)[3] ist dann gelöst, und die Zukunft vorhanden, auf welche ein sterbender Rabbi gerüstet sein wollte, wenn er sagte: *in ātē meschīḥā waʾanā meʿattad* „wenn der Messias kommt, damit ich bereit sei[4]." Aber seine Königsherrschaft muß wie die göttliche Lebendige und Tote umfassen, und wie diese Gnade für Recht ergehen lassen können. Denn einen Gnadenakt erbittet der „Räuber", der im Diesseits nicht erfüllt werden kann. Er fußt dabei nicht auf der jüdischen Anschauung, daß der Vollzug der irdischen Strafe auf Befreiung vom jenseitigen Strafzustand Anspruch verleihen kann. Wenn ein Verbrecher auf dem Wege zur Richtstätte betet: „Mein Tod sei Versöhnung für alle meine Vergehen", soll sein Bekenntnis ihm Verzeihung bewirken[5] wie einst dem Achor, dem Josua (nach Jos. 7, 25) vor der Steinigung sagte: „Heut bist du *ʿākhōr* (trübe), aber nicht bist du *ʿākhōr* in der zukünftigen Welt[6]". Der „Räuber" wünscht, dereinst mit eigenen Augen die Königsherrschaft Jesu zu sehen, wie Jes. 53, 10 Tg. den Gottlosen, deren Seele Gott gereinigt hat, verheißen wird, daß sie die „Königsherrschaft ihres Messias" (*malkhūt meschīḥahōn*) schauen. Seine Genossenschaft am Kreuz allein gibt ihm den Mut zu seiner kühnen Bitte, wie einst dem Joseph seine Genossenschaft im Gefängnis gegenüber dem Mundschenk Pharaos (1 M. 40, 14). Somit sind nicht Werke, sondern Glaube an die dereinstige Herrlichkeit des mit ihm Gekreuzigten der eigentliche Kern seiner Worte.

---

[1] Gramm. 234. [2] Worte Jesu I 109.
[3] b. Sanh. 98a. [4] j. Keth. 35a.
[5] Sanh. VI 2, vgl. oben S. 75.
[6] Ebenda, vergl. j. Sanh. 23b, b. Sanh. 44b.

Jesu Antwort lautete (Lk. 23, 43):

„Amen, ich sage dir, heut wirst du mit mir im Paradiese sein!"
Aramäisch: *āmēn āmarnā lākh, jōmā dēn att ʿimmī bēginnetā deʿēden.*

Die Betonung des Heute erlaubt wohl das futurische ἔσῃ zu unterdrücken. Es wäre sonst mit *tehē* oder am genauesten mit *att ʿatīd lemihwē*[1] auszudrücken.

Das Paradies (h. *gan ʿēden,* aram. *ginnetā deʿēden*[2]) ist der Ort der Frommen nach dem Tode, unterschieden von der Hölle (h. *gēhinnōm,* aram. *gēhinnām*[3]), dem Orte der Gottlosen. Nach der Tradition sind beide nur eine Handbreit voneinander entfernt und gegenseitig sichtbar[4]. Jeder wünscht mit Rabbi Zeʿera: „Ich möge das Paradies ererben" (*īrat gan ʿēden*)[5]. Schimʿon ben Lakisch kannte einen Kellner, der ihn oft mit einem Trunk Wassers erquickte. Dieser setzte sich einmal neben den berühmten Gelehrten, fächelte ihm Wind und sagte: „Rabbi, erinnerst du dich (*nehīr att*), wie ich und du in die Synagoge gingen? Du hast Verdienst gewonnen (*zekhēt*)[6], dieser Mann (ich) hat kein Verdienst gewonnen (*zākhē*). Bete für mich, daß mein Teil mit dir sei zur zukünftigen Welt" (*ṣallī ʿalaj dejihwē ḥulāḳī ʿimmākh leʿālemā deātē*). Schimʿon antwortete: „Was sollen wir für dich erbitten? Daß du (dereinst) kommest mit den Leuten deines Gewerbes; denn man (Gott) weist jedermann den Wohnsitz an mit seinesgleichen[7]." Das „mit dir" des Kellners wird also abgewiesen, während Jesus sein „mit mir" dem Räuber zuspricht. Für Schimʿon bleibt auch im Jenseits die Kluft zwischen Gelehrten und Ungelehrten unüberbrückt. Denn „obgleich alle den Geschmack des Todes schmecken, hat doch jeder seine Welt für sich[8]."

Anders klingt das Wort, das der erscheinende Samuel zu Saul sagt (1 S. 28, 19): „Morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein", wenn man Jochanans Auslegung hinzunimmt, „bei mir, das heißt, in meiner Abteilung" (h. *bimeḥīṣātī*)[9], also der verworfene Saul am Orte des Mannes und Sehers Gottes. Das gilt als Beweis dafür, daß Sauls Sünden, weil er sich jetzt ihrer

---

[1] Zu dieser Redeweise vgl. Gramm. 268f.

[2] Tg. Joel 2, 3, aber h. *gan ʿēden* in aramäischem Zusammenhang Tg. Koh. 9, 7, j. Kidd. 61b.

[3] Tg. Jes. 53, 9, vgl. Gramm. 183.

[4] Koh. R. 7, 14 (117a), vgl. Lk. 16, 23.

[5] j. Kidd. 61b.

[6] durch dein Gesetzesstudium.

[7] Koh. R. 3, 9 (82b).

[8] Koh. R. 12 (129af).

[9] Vaj. R. 26 (71a), b. Er. 53b Ber. 12b.

schämte, verziehen waren. Und wie rasch kann jemand das Paradies ererben! Der zum Kreuzestode schreitende Jose ben Joezer hatte seinen gottlosen Neffen (s. o. S. 172) darauf hingewiesen, wie man aus Gottes Langmut gegenüber dem Frevler ermessen könne, wie groß der Lohn des Frommen sein werde, und aus dem schweren Geschick, das er dem Frommen auferlegt, die Größe der dem Frevler bevorstehenden Strafe. Darauf hin hatte der Neffe durch eine künstliche Vorrichtung alle vier Hinrichtungsarten des Gesetzes an sich auf einmal vollzogen und dadurch seine Sünden gesühnt, ehe sein Oheim am Kreuze sein Leben ausgehaucht hatte. Dieser bemerkte nun mit Verwunderung, daß sein Neffe ihm auf dem Wege zum Paradiese in einer kurzen Stunde zuvorgekommen sei[1]. — Beim Märtyrertode von Chanina ben Teradjon, der mit seiner Gesetzesrolle verbrannt werden sollte, stellte sich ein Philosoph öffentlich auf seine Seite. Der Eparch rief ihm zu: „Morgen wird dein Urteil jenem gleich sein!“ Er aber antwortete: „Eine gute Botschaft hast du mir verkündigt, morgen wird mit jenem mein Teil sein an der zukünftigen Welt[2].“

Solche Erzählungen erinnern an Jesu Wort an den Räuber. Aber Jesus allein ist eigen, daß er nichts von Buße oder Sündenstrafe sagt, nichts von einem durch irgendwelche Leistung erlangten Recht auf Verzeihung. Er überbietet das Erbetene, schon jetzt ein König, tut er dem, der glaubt, die Türe auf zu dem Orte, dem er selbst zueilt. Bei ihm erhält der letzte denselben Lohn wie der erste, infolge freien Entschlusses des Weinbergbesitzers (Mt. 20, 14 f.), während in dem entsprechenden jüdischen Gleichnisse der letzte nur deshalb dem ersten gleichsteht, weil er in zwei Stunden mehr geleistet hat als die anderen alle am ganzen Tage[3].

Gekreuzigte hatten in bangen Stunden Zeit, ihrer Hinterlassenen zu gedenken. Jüdisches Recht legte Nachdruck auf klare Verhältnisse für den Fall der Wiederverheiratung der Gattin (s. o. S. 170). So kam es vor, daß ein Gekreuzigter, noch ehe er starb, die Gattin freigab und dadurch ermöglichte, daß der Scheidebrief ausgestellt wurde als Vorbedingung einer neuen Heirat. Das Recht bestimmte: auch, wenn ein Gekreuzigter

---

[1] Ber. R. 65 (141 a f.).
[2] Siphre, Dt. 307 (133 a).
[3] Koh. R. 5, 11 (97 a), Schir R. 6, 2 (63 a), j. Ber. 5 c.

nur durch Zeichen andeute, daß man den Scheidebrief schreiben solle, sei dies zu tun und derselbe auszuhändigen, „vorausgesetzt, daß die Seele noch an ihm hafte[1].“ Das galt natürlich auch von dem persischen Juden, der im Sterben sagte: „Gebt dem Weibe dieses Mannes (d. h. meinem Weibe) den Scheidebrief[2]“! So berichtet auch das Johannesevangelium, daß Jesus an seine Mutter und an den unter seinen Jüngern, der sein Freund war, ein letztes Wort richtete, das sein Testament bedeutete und das wohl diesen als den von ihm vor allen anderen Jüngern Legitimierten bezeichnen soll.

Zu seiner Mutter sprach er (Joh. 19, 26):

„Weib, siehe, deinen Sohn!“
Aramäisch: *ittā hā berīkh.*

Johannes erhielt die entsprechende Anweisung:

„Siehe, deine Mutter!“
Aramäisch: *hā immākh.*

Jesu Mutter hatte Anspruch auf Anrede mit *immā* „meine Mutter.“ Selbst der ärgerliche Schimʿon ben Jochaj, dem seine Mutter am Sabbat zu viel schwatzte, sagte zu ihr: *immā schabbetā hī*, „Mutter, es ist Sabbat[3].“ Wird die Anrede „Weib“ auf die eigene Mutter angewandt, so bedeutet es Aufsage der Sohnschaft, und so ist es Joh. 2, 4 und im Kreuzeswort sicher gemeint. Aber die Frage ist, ob es aramäisch, so wie die syrischen Übersetzungen tun, mit *ittā* „Weib“ wiedergegeben werden darf, oder ob es als Graecismus gelten muß, da *γύναι* im Griechischen eine gewöhnliche Anrede an Frauen ist, während die rabbinische Literatur sie nirgends aufweist, obwohl es an Gelegenheit dazu nicht fehlt. Eine fremde Frau oder ein Mädchen wird gelegentlich mit „meine Tochter“ (h. *bittī*) angeredet[4], wie auch Jesus Mt. 9, 22, Mk. 5, 34, Lk. 8, 48 das blutflüssige Weib so nennt. Ebenso kann ein unbekanntes Kind „mein Sohn“ (h. *benī*) heißen[5], wie Jesus Mt. 9, 2, Mk. 2, 5 den Gelähmten, der kein Kind mehr war, anredet. Gewöhnlich bleibt eine Fremde ohne besondere Anrede, und so könnte es auch hier vorauszusetzen sein. Was die Weglassung der Anrede als „Mutter“ und der Ton des Wortes im Original andeutete, wäre im Griechischen durch die Hinzufügung von *γύναι* verdeutlicht worden. Nur die im Gali-

---

[1] j. Gitt. 48c, Tos. Gitt. VII 1 (lies *leʾischtī* für *leʾischtō*), b. Jeb. 120b.
[2] j. Kidd. 64b.
[3] j. Sabb. 15b. [4] Siphre 130a, Ech. R. 1, 1 (24b).
[5] Ech. R. 1, 1 (24b), j. Ber. 13b. Vgl. oben S. 178.

läischen häufige Wiedergabe von „du“ durch Rede in der dritten Person [1] hätte zu einer idiomatischen Formung des ganzen Wortes die Möglichkeit gegeben. Es würde dann lauten: *hā berah dehādā ittetā* „Siehe da den Sohn jenes Weibes.“ Aber diese Redeweise ist doch vorwiegend üblich, wo Schlimmes ausgesagt wird und das „du“ vermieden werden soll, was hier nicht vorliegt. Ihre Anwendung ließe sich auch Mt. 15, 28 bei dem kanaanäischen Weibe, Lk. 13, 12 bei einer Gelähmten, Lk. 22, 57 bei einer Magd, Joh. 4, 21 bei der Samariterin, Joh. 20, 13. 15 bei Maria Magdalena als Ersatz für *γύναι* nicht verstehen. An allen diesen Stellen liegt kein Nachdruck auf der Anrede. Nur Joh. 20, 13. 15 hat sie eine gewisse Bedeutung, insofern sie im Gegensatz zu der Anrede als Maria in V. 16 steht, womit Jesus an die alte persönliche Beziehung erinnert, sie kann aber doch auch entbehrt werden. Überall wäre die Annahme griechischer Redeweise die leichteste Lösung des Problems. Dasselbe gilt von der entsprechenden Anrede mit *ἄνθρωπε*, „Mensch“, welche Lukas 5, 20 bei dem Gelähmten (der Mt. 9, 2, Mk. 2, 5 *τέκνον* genannt wird), 12, 14 bei einem Mann aus dem Volk, 22, 58. 60 gegenüber einem Kriegsknecht angewandt wird. Davon, daß der Angeredete herabgesetzt werden sollte, als wäre er nur ein „Mensch“, kann jedenfalls im ersten und letzten Fall nicht die Rede sein. Peschito mildert es durch Übersetzung mit *gabrā* „Mann“, das Pal. Evang. übersetzt auch hier wörtlich *barnāsch*, was die jüdische Literatur doch nur aus Mich. 6, 8 und bei Ezechiel (2, 1ff.) als Anrede kennt. Ein Graecismus muß also wohl angenommen werden [2].

Indes darf man doch nicht ausschließen, daß zu bestimmtem Zweck eine sonst ungewöhnliche Anrede angewandt wurde. Ein schlechter Sohn nannte seinen Vater *sābā sābā* „Alter, Alter [3]“. Der Arzt kann natürlich die Anrede *āsjā* „Arzt“ erhalten [4]. So wäre ein absichtliches *ittā* Joh. 2, 4 und 19, 26 allenfalls zu rechtfertigen. Dahin gehört auch die durch Mk. 5, 41 aramäisch bezeugte Anrede *ṭelīṭā* „Mädchen“, welche somit Lk. 8, 54 *ἡ παῖς* vertritt, und die Anrede *νεανίσκε* Lk. 7, 14, die auf *ṭaljā* zurückzuführen wäre. In beiden Fällen werden Tote erweckt, und deshalb ist das persönliche „mein Sohn, meine Tochter“, das sonst in Frage kommt, durch eine feierliche An-

---

[1] Gramm. 108, Worte Jesu I 204f.
[2] S. auch Worte Jesu I 32.
[3] j. Pea 15c.
[4] Ber. R. 23 (49b).

rede, welche für den Eigennamen eintritt, ersetzt. Daß Lk. 1, 76 das Kind Johannes von seinem Vater feierlich *παιδίον* genannt wird, ist ähnlicher Art.

Die Einführung des dem „Weibe" übergebenen Sohnes durch „siehe", aramäisch *hā*, ist dadurch gerechtfertigt, daß dies bei Übergabe von Gegenständen gebraucht wird. Mit den Worten: *hā gittēkh*, „da hast du deinen Scheidebrief!" soll man ihn übergeben[1]. Dem, der um eine Henne bat, antwortete jemand: *hā lākh ṭimīṭah*, „da hast du ihren Wert[2]!" „Wer sagt: da hast du (*hā lākh*) fünf! ist ein Narr[3]". Den aus fernem Land heimkehrenden Gatten kündigt man seiner Frau an mit: „Da ist dein Gatte" (h. *harē baʿalekh*)[4]. Jesu testamentarisches Wort bedeutet keinen bloßen Hinweis, sondern Übergabe, hier eines Freundes als Ersatz für den Sohn, einer Mutter als Ersatz für den Freund.

XIX. Die drei Worte des Sterbenden.

Nachdem Jesus für die Kriegsknechte, zu seinem Genossen am Kreuz, zu seinen Angehörigen geredet, ist er für seine Umgebung verstummt. Eine Finsternis bedeckte von mittags 12 Uhr bis 3 Uhr nachmittags das Land (Mt. 27, 45, Mk. 15, 33, Lk. 23, 44). Da zur Vollmondszeit keine Sonnenfinsternis in Frage kommt und nur Lukas von der Sonne redet, mußte es sich um Schirokkodunst handeln, der so stark wurde, daß er das Sonnenlicht abdämpfte, ja sogar die Sonne unsichtbar machte, wie ich es am 9. April 1913, also zur Osterzeit, am See von Tiberias erlebte[5]. Dann war Ostwind oder Windstille eingetreten. Erhöhte Temperatur und vermehrte Trockenheit der Luft bedeuteten Erregung der Nerven, das Fehlen der Sonnenbestrahlung immerhin dabei eine Erleichterung. Mittelalterliche Darstellungen der Kreuzigung zeigen Sonne und Mond über dem Kreuze, wie sie klagend das Gesicht verhüllen. Amos 8, 9 ist es ein Strafgericht, wenn Gott die Sonne zur Mittagszeit untergehen läßt. Verfinsterung des Lichtes ist nach jüdischer Anschauung ein schlimmes Zeichen für die ganze Welt, Sonnenfinsternis besonders für die Weltvölker, Mondfinsternis für die „Feinde Israels", d. h. Israel selbst[6]. Beim Tode von Rabbi Jochanan

---

[1] j. Gitt. 49b. [2] j. Schek. 49b.
[3] j. Sanh. 26b, 30a. [4] Pesikt. 147a.
[5] PJB 1913, 49. [6] Mech. 3a, Tos. Sukk. II 3, b. Sukk. 29a.

sagte der Trauerredner: „Schlimm ist der Tag für Israel, wie ein Tag, an welchem die Sonne mittags untergeht[1].“ Gottes Unzufriedenheit bedeutete die Mondfinsternis bei der Verbrennung der kühnen Beseitiger des Adlers des Herodes vom Tempelhause[2]. Den Erzählern vom Tode Jesu ist die Finsternis wohl ein erschreckendes Zeichen für ein ungewöhnliches Ereignis, bei dem Gott sich von der Welt abzuwenden scheint.

In diese Finsternis hinein ertönte Jesu ängstlicher Ruf (Mt. 27, 46, Mk. 15, 34):

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“
Hebräisch: *ēlī ēlī lāmmā ʿazabtáni.*

Beide Evangelisten haben dies Kreuzeswort in der Ursprache überliefert. Wir würden meinen, daß sie es tun, um das nach ihrem Berichte letzte Wort des Gekreuzigten so wiederzugeben, wie es gehört wurde. Aber es lag wohl nur der Wunsch zugrunde, erklärlich zu machen, wie die Dabeistehenden denken konnten, daß Jesus dem Elia rufe (Mt. 27, 47, Mk. 15, 35). In der Wahl der Sprache sind die Texte unsicher. Neben der hebräischen Form[3] erscheint in den Handschriften das rein aramäische: *elāhī elāhī lemā schebaḳtani.* Das Targum hat Ps. 22, 2 die Mischform *ēlī ēlī lemā schebaḳtáni*, wie auch Onkelos öfters das hebräische *ēl* beibehält[4]. Daß man Elia gerufen glaubte, spricht mit Sicherheit für das hebräische *ēlī ēlī.* Dann ist es das Natürlichste, und bei einem Bibelwort ohne dies das Nächstliegende, daß der ganze Ruf hebräisch erging und also Ps. 22, 2 in der Urform wiedergab. Jesus redete jetzt nicht für andere, sondern machte seinem gepreßten Herzen Luft, nicht in einem von ihm selbst geformten Gebetswort, sondern in einem Psalmverse, der sich ihm auf die Lippen drängte. Das ist ein Zeichen davon, wie vertraut er mit der heiligen Schrift war, es enthüllt vor allem, wo jetzt am Kreuze seine Gedanken weilten, aber es paßt auch in die Not des Sterbenden, der keine eigenen Worte mehr findet.

Einige Juden, die vielleicht die heilige Sprache nicht recht verstanden und vermuteten, daß Jesus nach Elia gerufen habe, versuchten denjenigen, welcher dem Leidenden zuhilfe kommen wollte, davon abzuhalten. Sie riefen (Mt. 27, 49, vgl. Mk. 15, 36): „Halt, wir wollen sehen, ob Elias komme, ihn zu

---

[1] b. Mo. k. 25b. [2] Josephus, Antt. XVII 6, 4.
[3] S. dazu Gramm. 156, 221, 365, Worte Jesu I 42f.
[4] Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos 3.

retten“, aramäisch: *schubkḳēh deniḥmē in jētē ēlijjā wejiphrōḳinnēh.* Es muß bei den Juden üblich gewesen sein, von Elia Hilfe zu erwarten. Weil er lebend gen Himmel gefahren war (2 K. 2, 11), wurde er den Engeln gleichgestellt. Wie ein Adler fliegt er durch die Luft[1]. Doch glaubte man zu wissen, daß Gabriel und Michael noch rascher zur Stelle sein können. Gabriel kommt in einem Fluge, Michael in zwei Absätzen, Elia in vieren, der Todesengel in achten, nur zur Zeit einer Plage in einem[2]. Man wußte von bestimmten Hilfetaten Elias. Er kam zu Rabbi Jehuda und heilte seine Zahnschmerzen, indem er seinen Finger auf ihn legte[3]. Als Eleazar ben Perata von der römischen Regierung gerichtet werden sollte, versetzte ihn Elia 400 Milien weit außerhalb ihres Bereiches[4]. Eine solche Rettung wäre hier am Platz gewesen. Dagegen war keine Veranlassung, hier an Elia als den Vorläufer des Messias (Mal. 3, 23, Mt. 17, 10)[5] zu denken. Denn als solcher ist Elia nicht der Retter des Größeren, der nach ihm kommt. Jesus war von dem Eliasglauben vieler Juden weit entfernt. Er entsprach der doch auch jüdischen Vorschrift: „Wenn über den Menschen Not kommt, soll er nicht zu Gabriel und Michael rufen, sondern zu mir, dann erhöre ich ihn sofort[6].“

Zu Jesu Anwendung von Ps. 22, 2 kann man heranziehen, wie Ester nach einem Midrasch an den drei von ihr angeordneten Fasttagen (Est. 4, 16) sich verhielt. Am ersten Tage betete sie: „Mein Gott!“ am zweiten wiederum: „Mein Gott!“ am dritten: „Warum hast du mich verlassen?“ Als sie schließlich mit lauter Stimme rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ wurde sie sofort erhört[7]. Aber in den Bereich eines Jesu fremden Judentums gerät man, wenn Ester im Anschluß an das dreimalige „Mein Gott!“ in Ps. 22, 2. 11 Gott vorhält: „Drei Vorschriften hast du mir gegeben, über Menstruation, Teighebe und Sabbatslicht, und, obwohl ich im Hause eines Frevlers bin, habe ich keine einzige davon übertreten[8]“. Jesu Ruf bedeutete keinen Hinweis auf Leistungen, welche ihm ein Recht zu göttlicher Hilfe gegeben hätten. Aber ebensowenig

---

[1] Midr. Teh. 8, 9, Tg. Koh. 10, 20. [2] b. Ber. 4b

[3] j. Keth. 35a. [4] b. Ned. 50a.

[5] Dalman, Der leidende und der sterbende Messias 8f. Elia wurde später grade am Passahfest erwartet. Ein Becher Wein wurde für ihn hingestellt. S. Baër Heteb zu Schulchan Aruch, Orach Chajjim 480.

[6] j. Ber. 13a.

[7] Midr. Teh. 22, 2. [8] Ebenda.

war es ein Ausdruck der Verzweiflung. Weder der Verfasser von Ps. 22 hat ihn so gemeint, noch die jüdische Auslegung ihn so verstanden. Auch für die Evangelisten ist er das nicht, sondern im Gegenteil ein Beweis für die Gesinnung dessen, der in Todesnot dessen inne wird, daß er Gottes ist, und nun seinen Gott daran erinnert, daß er ihn nicht stecken lassen kann.

Wie Jesus dazu kam, grade ein Wort aus Ps. 22 in den Mund zu nehmen, ist durchsichtig. Er war ja doch gleich dem Verspotteten von V. 7—9. Sein Leib und Seele sind in Auflösung, wie es V. 15, 16 schildert. Hände und Füße sind durchgraben (V. 17), seine Kleider verteilt (V. 19)[1]. Sollte Gott ihm dann nicht auch zu Hilfe eilen und zu dem Lobpreise Anlaß geben, der dann erschallt, wenn Gottes Königsherrschaft die Welt umspannt (V. 20, 26, 29)? Für Jesus war Ps. 22 ein Lied Davids. Wenn ihm David in Ps. 110 von dem Messias redet, der zur Rechten Gottes sitzt (Mt. 22, 42 ff.), wird ihm Ps. 22 den Knecht Gottes schildern, der gemäß Jes. 53 in den Tod geht. Dann aber war der Psalm ein Schriftwort, das zu verwirklichen seine Aufgabe ist. Der Notschrei, den er ihm entnimmt, ist zugleich eine Tat des Gehorsams. *Patri inserviendo consumor.*

Nach Mt. 27, 48, Mk. 15, 36 war Jesu Angstruf die Veranlassung, daß man ihn erquicken wollte. Es scheint, daß man ein Rohr, einen Schwamm und Essig dafür bereithielt. Schilfrohr, das nicht nur am Jordan, sondern auch im Gebirge an feuchten Stellen wächst, war in Jerusalem für mancherlei Zwecke vorhanden. Der Ysop, bei dem an wilden Majoran (*Origanum Maru*) zu denken wäre[2], ist zu demselben Zweck nicht zu brauchen und Joh. 19, 29 wohl nur durch Verschreibung von ὕσσῳ in ὑσσώπῳ in den Text gekommen. Ein Wurfspieß konnte natürlich das Rohr ersetzen. Der Essig ist in Palästina aus Wein bereitet. Mit Gerste gesäuerter Wein war als „südländischer" oder „edomitischer Essig" bekannt[3]. Wegen der Hitze tauchten die Schnitter ihr Brot in Essig (Rut 2, 14)[4] und brachte man Essigspeisen auf die Tennen[5]. Gegen Zahnschmerzen nahm man Essig in den Mund, weil er „gut für das Böse ist, aber

[1] Diese Beziehung verdeutlicht Matthäus durch seine Schilderung in 27, 35. 43, vgl. Lk. 23, 34, während Johannes in 19, 24 ausdrücklich auf den Psalm verweist.

[2] PJB 1912, 124 f.

[3] Pes. VII 1, j. Pes. 29d, b. Pes. 42b.

[4] Vaj. R. 34 (93a).

[5] Rut R. 2, 14 (15a).

böse für das Gute[1]". Bei Hüftweh diente Essig als Einreibung[2]. Man sagte: „Der Essig beruhigt und erquickt die Seele[3]".

Das Johannesevangelium ersetzt den Angstruf bei Matthäus und Markus durch ein Wort, welches Jesu Durst zu erkennen gibt. Es lautet (Joh. 19, 28):

„Ich dürste".

Aramäisch: *ṣāḥēnā*.

Dieses *ṣāḥēnā* sagte der kranke Rabbi Chaggaj, als ihn Rabb-Manna an einem Fasttage besuchte. Aber als dieser ihm das verbotene Trinken erlaubte, verging ihm der Durst. Ernster stand es mit dem Durst in einem zweiten Fall. Ein Mann ging mit seinem Töchterlein durch die Straßen Jerusalems. Sie sagte: „Vater, ich dürste (*abbā ṣāḥjā anā*)." Er antwortete: „Warte ein wenig!" Sie wiederholte: „Vater, mich dürstet!" und erhielt dieselbe Antwort. So geschah es ein drittes Mal. Da starb sie[4]. — Von Verzweiflung vor Durst erzählt eine dritte Geschichte. Ein vornehmer Mann sandte im belagerten Jerusalem seinen Knaben nach Wasser und schaute auf dem Dach nach ihm aus. Als er ohne Wasser zurückkam, rief er ihm zu: „Wirf deinen Krug vor mir zu Boden!" stürzte sich vom Dache und starb, so daß seine Glieder sich mit den Scherben vermischten[5]. Wie heftig Palästiner den Durst empfinden können, sah ich am 22. April 1900 in der judäischen Wüste. Ein reisigtragendes Beduinenmädchen warf ihr Bündel laut weinend auf den Boden und antwortete auf die Frage: „Was ist denn mit dir?" — *ʿatschāne* „durstig". Jesu Durst war durch innere und äußere Hitze begründet, zumal er, seit er am Abend zuvor den Wein sich versagte (s. oben S. 141 ff.), nichts zu sich genommen hatte. Doch ist fraglich, ob er als Bitte um einen Trunk gemeint war, wie die Bitte der in der Wüste Wandernden: *habū lan nischtē daʾanān ṣāḥaj*, „Gebt uns zu trinken, denn wir sind durstig[6]" Johannes legt Nachdruck darauf, daß Jesus mit seinem Wort, aber doch auch mit dem Durst, den es aussprach, die Schrift erfüllte. Er konnte nur an Ps. 69, 22 denken, also an das Wort: „In meinem Durst tränken sie mich mit Essig", und legt damit in Jesu Seele einen Davidspsalm, der ähnlich Ps. 22 mit dem

---

[1] j. Sabb. 14c.

[2] Sabb. XIV 4, j. Sabb. 14c f., Schebi. 38a, b. Sabb. 111a, Bez. 18b.

[3] j. Sabb. 14d, Jom. 45a.

[4] Beide Erzählungen j. Jom. 43d.

[5] Ech. R. 4, 2 (57b). Andere Geschichten vom Durst ebenda 4, 4 (57b), j. Pes. 37b, Taan. 69b.

[6] j. Taan. 69b.

Notrufe beginnt: „Gott, hilf mir, denn das Wasser geht mir bis an die Seele“. Jesu Durst steht dabei für Johannes im Gegensatz dazu, daß er sonst selbst Wasser anzubieten hatte, das allen Durst auf ewig stillt (Joh. 4, 14; 6, 35; 7, 37f.). Einst sagte das samaritische Weib zu ihm (Joh. 4, 15): „Gib mir zu trinken!“ Jetzt ruft er selbst: „Ich dürste!“ Das ist bei Johannes der äußerste Tiefpunkt, zu dem Gottes eingeborener Sohn herabsteigt.

Die Labung durch den Essigtrunk bewirkte kein Wiederaufflackern der Lebenskraft. Nach Mt. 27, 50, Mk. 15, 37, Joh. 19, 30 folgte unmittelbar darauf mit einem letzten Rufe das Ende. Bei Lukas entspricht diesem Rufe und dem vorhergehenden Notschrei ein letztes Wort. Es lautet (Lk. 23, 46):

„Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!“
Aramäisch: *abbā bīdākh aphkēd rūḥī.*

Die Anrede ist Jesu eigen, das Wort selbst stammt aus Ps. 31, 6, dem die Wortfolge nachgebildet ist. Es könnte deshalb hebräisch gesprochen worden sein, also: *bejādékhā aphkīd rūḥī.* Auch hier erscheint also ein Psalmwort in Jesu Mund. Aber statt der Bitte aus großer Not ist es eine Aussage des Vertrauens. Das Zeitwort *aphkēd*[1], h. *hiphkīd*[2] ist ein Ausdruck aus dem Rechtsleben. Er bezeichnet das in Verwahrung Geben von Sachen oder Geld. Die dem Verwahrer daraus erwachsende Pflicht besteht vor allem in der Rückgabe[3]. Die Seele des Menschen wird als ein Deposit (h. *pikkādōn*) Gottes betrachtet, über das der Mensch nicht frei verfügen kann, wie es die Gemahlin Hadrians ihrem nach göttlicher Würde strebenden Gatten vorhält[4]. Umgekehrt gibt sie der Mensch täglich für die Dauer des Schlafes in Gottes Verwahrung. Pinchas ben Chama sagte mit Anspielung auf Ps. 31, 6[5]: „Jeden Abend geben wir unsere Seelen bei dir in Verwahrung, und du giebst sie (uns jeden Morgen) zurück, wobei wir erkennen, daß du ein gerechter Gott[6] bist. Deshalb sprechen wir jeden Morgen (im Morgengebet): der du die Seelen der toten Leichname zurückkehren läßt“. Im Psalm ist es ein von den Feinden mit dem Tode Bedrohter, der sein Leben in Gottes Verwahrung gibt, nicht, damit es bei ihm ver-

---

[1] j. Ber. 4c, Bab. mez. 9af., Taan. 64b. [2] Bab. mez. III 1.
[3] Bab mez. III, Schebu. V, Tos. Bab. mez. III 5ff., Schebu. II 7ff.
[4] Tanch. Schoph. zu 5 M. 19, 14, vgl. 2 Tim. 1, 12. 14.
[5] Midr. Teh. 7 (8). [6] *elohīm ṣaddīk* beruht auf *ēl emét* Ps. 31, 6.

schwinde, sondern damit es in der Zeit der Bedrängnis erhalten bleibe. Wenn Jesus dasselbe sagt, bedeutet es doch etwas anderes. Es hat zur Voraussetzung wirklichen Verzicht auf das Leben und bezweckt Sicherung desselben bei Gott, der hier nicht der Schöpfer ist, zu welchem schwindendes Leben von selbst zurückkehrt (Pred. 12, 7), sondern nach demselben Psalmverse der zuverlässige Hüter des Lebens seiner Frommen, welcher den in fremde Gewalt geratenen Besitz wiedereinlöst. Seinem Vater vertraut Jesus sein kostbarstes Gut an, damit es im Paradiese wohlverwahrt sei und er es wiedererhalte, wenn Gott ihn in diese Welt wiedereinführt.

XX. Das johanneische Schlußwort und das Sterben.

Einen anderen Inhalt als bei Lukas hat der Todesschrei bei Johannes. Er lautet (Joh. 19, 30):

„Es ist vollbracht.“
Aramäisch: *muschlam.*

Für die aramäische Wiedergabe stehen mehrere Möglichkeiten zur Verfügung. Franz Delitzsch setzte dafür h. *kullā*, wohl im Gedanken an die damit 1 M. 2, 1 ausgedrückte Vollendung des Sechstagewerkes, obwohl sich auch daran erinnern ließe, daß h. *kālā* Esr. 1, 1, Dan. 12, 7 von der Erfüllung von Weissagung gebraucht wird. Neuhebräisch entspricht dem althebräischen *kālā* in der gleichen Bedeutung das Niphʿal *nigmar*[1]. Von einem Teile des Schöpfungswerkes heißt es: *nigmerā melakhtān* „ihre Herstellung wurde vollendet[2]“, von voller Feststellung eines Urteils: *nigmar had-dīn* „das Urteil wurde endgültig festgestellt[3].“ Aktivisch wird gesagt; *gāmar melakhtō* „er vollendete seine Arbeit[4]“, *gāmar pisḥō* „er vollendete sein Pesach“ (alle damit zusammenhängenden Pflichten)[5].

Onkelos setzt 1 M. 2, 1, 2 M. 9, 18 für „sie wurden vollendet“ *ischtakhlálu* mit einem Wort, das auch in das Neuhebräische eingedrungen ist[6], aber dem galiläischen Aramäisch fehlt. Es wird deshalb 1 M. 2, 1 von Targum Jeruschalmi I durch das

[1] Im Targumischen geht *gemar* Ez. 23, 34 auf *gāmar* zurück.
[2] Ber. R. 12 (24b).
[3] Sanh. VI 1, j. Sanh. 22b. Aktivisch: *gōmerīn had-dīn*, „man stellt das Urteil fest“ Sanh. IV, 1, Tos. Sanh. VI 4.
[4] j. Sabb. 10a. [5] Mech. 2 M. 12, 27 (13a).
[6] Ber. R. 10 (19a).

gleichbedeutende *schelīmū* ersetzt. Dafür ließe sich auch *schelēmat* „sie (die Arbeit) wurde fertig", Onk. 2 M. 39, 32, und *schelīm kiṣṣā* „vollständig wurde der Termin", Tg. Hsl. 7, 14, heranziehen. Die Einzahl *schelēm* oder *schelīm* ist auch vom Pal. Evang. Joh. 19, 30 wirklich angewandt worden, freilich mit der Empfindung, daß die Ergänzung durch *uph* „auch" am Anfang und *kol middēm* „alles was auch immer" am Schlusse wünschenswert sei, um dem kurzen Wort das nötige Gewicht zu verleihen. Wenn indes nicht nur das bloße Zu Ende sein, sondern die abgeschlossene Leistung ausgedrückt werden sollte, kommt man zu dem Kausativstamm derselben Wurzel. *aschlēm* heißt eine Leistung „vollenden" Onk. Jer. I 2 M. 5, 13. 14, die Sünden der Väter „vollmachen" Onk. 2 M. 20, 5[1], eine Verheißung „ganz verwirklichen" Tg. Jes. 44, 26. Davon wäre das passive Particip *muschlam* oder *maschlam*, was dem passiven Part. Pael *meschallam* der Peschito sehr nahe steht. Sie setzt noch ein *hā* „siehe" voran, weil auch ihr das Wort zu kurz ist. Es würde voraussetzen, daß so zu jemandem geredet wird. War Jesu Wort kein Lehrwort, sondern letzter Ruf einer Seele, die eben jetzt ihr Lebenswerk zu Ende geführt hat, so bleibt das bloße *muschlam* natürlicher.

Dabei ist vorausgesetzt, daß Jesus nicht nur sagen will, die Schrift, die von ihm handelt, von der soeben in Joh. 19, 28 die Rede war, sei erfüllt, sondern, daß die ihm durch die Schrift vorgeschriebene Leistung ihr volles Maß erreicht habe. Hinter Jesu Wort liegt die Stimmung des Arbeiters, der am Feierabend aufatmend die fertig gewordene Arbeit aus der Hand legt. Tarphon sagte einmal: „Nicht dir liegt es ob, die Arbeit zu beenden (h. *ligmōr*), und du bist auch nicht ein Freier, sie (nach Belieben) niederzulegen (h. *lebaṭṭēl*); aber zuverlässig ist dein Arbeitgeber, der dir den Lohn deiner Leistung bezahlt[2]". Dabei dachte Tarphon an den Dienst des Gesetzes, dem nur Gott zugleich mit dem Leben ein Ziel setzen kann. Bei Jesus bleibt der Ausblick auf den bevorstehenden Lohn unausgesprochen. Vor allem aber ist das Lebenswerk, auf das er jetzt zurückschaut, nicht das Halten der 613 Gebote und Verbote des mosaischen Gesetzes, sondern die Arbeit, von der er Joh. 17, 4 zum Vater sagt: „Ich habe dich auf der Erde verherrlicht, indem ich das

---

[1] Nach Cod. Soc. Part. Aph. *maschlemīn*, Ausg. Sabb. 1557 (Original) Pael *meschalemīn*, *l. meschallemīn*.

[2] Ab. II 16.

Werk vollendete (Ev. Pal., Pesch.: *schallēmt*), das du mir zu tun gegeben hast." Soweit hier schriftliche Vorschrift neben der unmittelbaren von Person zu Person in Frage kommt, handelt es sich um das Schriftwort, das dem Sohne Gottes gilt, der selbst Gottes Wort an die Welt ist. Mit seiner Erfüllung war Jesus bis zuletzt beschäftigt, und zwar, wie sein Ruf aus Ps. 22 zeigt, mit vollem Bewußtsein.

Hier fehlen völlig zutreffende Parallelen im jüdischen Schrifttum. Eine wichtige Form der Verherrlichung Gottes ist auf diesem Gebiet die „Heiligung des Namens" (h *ḳiddūsch hasch-schēm*), die nach 3 M. 22, 32 jedem Israeliten, aber nicht anderen, bis über die gesetzliche Pflicht hinaus obliegt, selbst wenn es das Leben kostet, sobald anderes Verhalten die Ehre Gottes öffentlich herabsetzen würde[1]. „Größer ist die Heiligung des Namens als die Entweihung des Namens[2]", d. h. wichtiger ist die Pflicht, Gottes Namen geehrt zu machen als ihn vor Entweihung zu schützen. Abraham heiligte (h. *ḳiddēsch*) den Namen Gottes, als man ihn in den Feuerofen warf, aber auch, als er in Beersaba eine Herberge baute, Wanderer aufnahm und die Menschen unter die Fittige der Schechina brachte, auch die Herrlichkeit Gottes in der Welt verkündigte, wofür er dann wie die Engel einen Namen nach dem Namen Gottes erhielt[3]. Er konnte vor Gott rühmen: „Ich bin eine Mauer (Hsl. 8, 9), meine Seele für die Heiligung deines Namens hinzugeben (h. *mesōr*), und nicht nur ich allein, sondern auch meine Nachkommen Chananja, Mischael und Azarja und das Geschlecht von Rabbi Chananja ben Teradjon und seiner Genossen, die ihre Seele für die Heiligung deines Namens geben werden[4]". In dieser Gesinnung sagte Chijja bar Abba: „Wenn mir jemand befiehlt: Gib deine Seele für die Heiligung des Namens Gottes, so tue ich es. Nur soll man mich sogleich töten; was das Geschlecht der Religionsverfolgung aushielt, kann ich nicht tragen[5]." Solche Heiligung des göttlichen Namens ist auch Jesus nicht fremd. Daß sie geschehe, hat er an die Spitze dessen gesetzt, was seine Jünger von Gott erbitten sollen (Mt. 6, 9, Lk. 11, 2) und was er sicherlich nicht als eine bloße Doxologie nach dem Vorbild des jüdischen Kaddisch[6]

---

[1] Siphra zu 3 M. 18, 5 (86b), vgl. oben S. 60. 75.

[2] j. Sanh. 23d, Kidd. 65c. [3] Bem. R. 2 (8a).

[4] Tanch., Lech lecha, Anf. [5] Schir R. 2, 7 (29b), Pesikt. 87a.

[6] Vgl. oben S. 18. Das Kaddisch beginnt: *jitgaddal wejitḳaddasch schemēh rabbā* „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name", im Anschluß an die entsprechenden Ausdrücke Ez. 38, 23.

meinte. Ähnlich ist die Bitte Jannaj's: „Möge dein Name nicht an uns entweiht werden, und mache uns nicht zum Geschwätz aller Menschen[1]!" In beiden Fällen ist ein göttliches Handeln gemeint, das Gottes Ehre in der Welt zur Anerkennung bringt. Sein eigenes Lebenswerk bezeichnet Jesus als ein Sichheiligen zum besten der Jünger (Joh. 17, 19), wobei Gott der sein muß, welchem er sich heiligt. Im Ausdruck erinnert das an den jüdischen Ausspruch: „Wer sich selbst ein wenig heiligt, den heiligt man (Gott)[2] viel; wenn es hienieden geschieht, heiligt man ihn droben, wenn in dieser Welt, dann in jener Welt[3]". In der Sache liegt das gesetzgemäße Handeln der jüdischen Heiligung auf ganz anderer Linie als die Selbstwidmung Jesu für seine Vertretung Gottes in der Welt. Doch kann auch diese einen Märtyrertod einschließen. Denn wenn Petrus durch seinen Tod Gott preisen soll (Joh. 21, 19), muß Jesu Sterben erst recht als Ehrung Gottes, somit als Heiligung seines Namens gelten.

Neben der „Heiligung des Namens" steht die „Rechtfertigung des (göttlichen) Urteils" (h. *ṣiddūḳ had-dīn*). Sie wird geleistet, wenn der Mensch, der gesündigt hat, nicht nur seine Strafe willig trägt, sondern den Gott, der ihn verurteilt, preist, „wie wenn er ihm ein Opfer darbrächte". Er sagt zu ihm: „Du hast recht gerichtet, recht freigesprochen, recht verurteilt, mit Recht dem Gottlosen die Hölle, dem Frommen das Paradies bestimmt[4]." Diese Rechtfertigung Gottes übte Eleazar, der als vermeintlicher Christ von der römischen Regierung zur Rechenschaft gezogen wurde, indem er sagte: „Wahrhaftig ist mir der Richter", noch ehe er wußte, weshalb ihn Gott in diese Lage brachte[5]. Chanina riet dem leidenden Jochanan, bei schlimmen Schmerzen nicht zu sagen: „Es liegt mehr auf mir, als ich tragen kann", sondern: „Der wahrhaftige Gott"[6]. Als Mirjam, der Tochter des Boëthos, ihre Gewänder beim Waschen im Meer zweimal von den Wellen entrissen werden, spricht sie: „Laßt den Steuereinnehmer seine Schuld einziehen!" und rechtfertigt dadurch das göttliche Urteil[7]. So kann auch bei unbekannter Schuld Gottes gerechtes Strafen anerkannt werden. Ahrons Schweigen beim Tode seiner Söhne (3 M. 10, 3)[8], Abra-

---

[1] j. Ber. 7d. [2] Worte Jesu I 184.
[3] b. Jom. 39a (Barajta).
[4] b. Erub. 19a, vgl. Tg. Hsl. 6, 5, Salomops. 2, 16; 3, 3. 5; 4, 9; 8, 7. 13.
[5] b. Ab. z. 16b. [6] Schir. R. 2, 16 (35b). [7] Ech. R. 1, 6 (35b).
[8] Vgl. Jer. I 3 M. 10, 6: *tezakkōn dīnā* „rechtfertiget das Gericht."

hams demütige Rede vor Gott (1 M. 18, 27), Jakobs Aussprache seiner Unwürdigkeit (1 M. 32, 11) bedeuten ebenso wie Davids Sündenbekenntnis (Ps. 38, 6) Rechtfertigung des göttlichnn Gerichts[1]. Sie wurde zur Unterwerfung unter eine göttliche Schickung, die nicht Sündenstrafe ist, als Chanina ben Teradjon und seine Frau und Tochter bei furchtbarem Märtyrergeschick es über sich gewannen, durch Schriftworte, die sie als Anweisungen für ihr Erleiden auffaßten, Gottes vollkommene Wahrheit anzuerkennen. „Sie lenkten alle drei ihr Herz und rechtfertigten (h. *ṣiddeḳū*) über sich das göttliche Urteil[2]“. Wenn hier Gott als gerecht anerkannt wird, obwohl man sich nur seinem unverstandenen Willen beugt, ist die göttliche Gerechtigkeit klar begriffen, wenn im Leiden die Strafe anderer getragen wird, wie es Pesikta Rabbati vom Messias aussagt[3]. Als man ihn verlachte, während er im Gefängnis saß, „rechtfertigte (h. *maṣdīḳ*[4]) er seine Strafe für Israel.“ Das heißt, er trug trotz des Spottes, der ihn traf, sein Leiden willig als gerechte, von seinem Volke verdiente Strafe. Aber noch in einer anderen Weise übt er die Rechtfertigung des göttlichen Urteils, dann nämlich, wenn er zu seinen Volksgenossen sagt: „Ihr seid alle meine Kinder. Werdet ihr nicht allesamt nur durch Gottes Barmherzigkeit gerettet?“ Damit meint er: Für euch kommt die Rettung nur von Gottes Barmherzigkeit, die sich seines Leidens bedient, um ihnen zu helfen.

Jesus sagt nie, daß er selbst der Gnade Gottes bedürfe. Um anderer willen ist sein Sterben nötig (Joh. 6, 53; 10, 15; 15, 13), und die Sünde der Welt liegt auf ihm (Joh. 1, 29). Er redet aber von einer Rechtfertigung des göttlichen Handelns zum Heil der Menschen, welche Gottes Geist vollziehen wird (Joh. 16, 8ff.). Freisprechendes und verdammendes Urteil werden dann erkannt. Das „Volk“ rechtfertigte Gott, indem es sich der von ihm angeordneten Bußtaufe unterzog (Lk. 7, 29)[5]. Und wenn „die Weisheit von allen ihren Kindern gerechtfertigt wird“ (Lk. 7, 35, anders Mt. 11, 19), so steht die Weisheit auch nur für Gott, den die rechtfertigen, welche seinen Anordnungen folgen. Unterwerfung unter die göttliche Bestimmung übte aber

---

[1] Siphra 45a. [2] Siphre, Dt. 307 (133a), vgl. Sem. 8.

[3] Pes. Rabb. 34, vgl. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias (1888) 56, wo indes einiges irrig ist.

[4] Lesart von Codex de Rossi 240 nach gütiger Mitteilung von Herrn Pierre Perreau in Parma.

[5] Die Peschito hat hier *zaddīḳ(u)*, Ev. Pal. *schabbeḥū*.

Jesus lebenslang, am meisten dann, wenn er in Gethsemane sagte (Mt. 26, 40): „Nicht wie ich will, sondern wie du willst", aber schließlich überall, wo er bis zum Sterben den in der Schrift offenbaren göttlichen Willen erfüllte.

So ergeben sich Berührungen im Ausdruck zwischen der Verherrlichung Gottes, welches Jesus am Kreuze zu Ende bringt, und jüdischem Denken über Gottes Verherrlichung durch Rechtfertigung und Heiligung. In der Sache liegt der Unterschied auf der Hand. Das Handeln und Leiden eines gesetzestreuen Juden und dessen, der den Menschen Gott bringen sollte und wollte, sind im Grunde unvergleichbar.

Deshalb ist verständlich, daß im Johannesevangelium ein Gebrauch des Wortes „verherrlichen" vorliegt, der im Jüdischen unbekannt ist. Pal. Evang. und Peschito verwenden dafür das aramäische *schabbaḥ* „preisen". Im jüdischen Aramäisch ist es aus dem Targum Jes. 55, 5; 60, 9 als Übertragung von h. *pēēr* „schmücken", aus Tg. Ri. 5, 9 für „preisen", und in dieser Bedeutung auch aus Dan. 2, 23; 4, 31. 34; 5, 4. 23 bekannt. Aus dem Aramäischen ist es in die Sprache später Psalmen und des Predigers sowie das nachbiblische Hebräisch[1] übergegangen. Hebräisch wird einmal, aber nur aus Veranlassung des Schriftworts *ʿalē zébaḥ* (Ps. 50, 5), von denen geredet, welche Gott „erheben" (*ʿillū*) und sich für Gott schlachten lassen[2]. Nach Onk. Jer. I 3 M. 13, 3 könnte man für δοξάζειν am ehesten auch an aram. *jaḳḳar*, das gewöhnliche Wort für „ehren", denken. Die Sprache des Volkes verwendet dafür auch das Aphel *ōḳar*. „Sein Schöpfer ehrt ihn (*ōḳerēh*), und ich sollte ihn nicht ehren" (*mōḳerēh*), heißt es von einem Juden[3]. „Er war durch ihn geehrt" (h. *hājā mitkabbēd bō*)[4]. Natürlich könnte im Aramäischen ein ebenso eigenartiger Gebrauch von *ōḳar* oder *schabbaḥ* sich ausgebildet haben, wie er im δοξάζειν des Johannesevangeliums vorliegt. Aber im jüdischen Gebiet ist dies nicht geschehen. Auf solche Abweichungen des johanneischen Sprachgebrauches macht Schlatter in „Sprache und Heimat des vierten Evangelisten" leider nicht aufmerksam. Seine Parallelen aus der rabbinischen Literatur bedürfen stets einer Prüfung, wieweit sie auf sachlichem Zusammenhang beruhen oder nur belanglose Anklänge im Aus-

---

[1] S. z. B. Schir R. 1, 1 (5b). [2] Tos. Sanh. XIII 11, j. Sanh. 29c.

[3] Vaj. R. 25 (67a), Koh. R. 2 (79a), vgl. sonst Est. R. 2, 4 (9a), j. Mo. k. 81c, Ber. 5c; aber Pael *mejaḳḳerīn*, j. Makk. 32a.

[4] Mech. 57d.

druck bedeuten, und außerdem der Ergänzung durch Hinweis auf das dort nicht Nachzuweisende.

Die Frage, ob die griechische oder die aramäische Sprache die ursprüngliche war, bleibe hier unbeantwortet. Jesu einzigartiges Lebenswerk hat auf die Sprachen, welche von ihm reden, bedeutsamen Einfluß ausgeübt. Dieses Lebenswerk ist als abgeschlossen in Jesu letztem Kreuzeswort vorausgesetzt. Eine übermenschliche Aufgabe war ihm gestellt. Nun sie beendet ist, kann er zu dem gehen, der ihn gesandt hatte.

Darin liegt, daß es nicht so wichtig ist, ob Johannes Nachricht hatte, Jesu letzter Ruf habe anders gelautet, als Lukas es mitteilt. Die geschichtlichen Tatsachen, welche vor und hinter Jesu Sterben liegen, bürgen dafür, daß das johanneische Schlußwort als Unterschrift unter Jesu Leben mit Recht durch die Welt geht.

Nach dem Schlußworte „neigte Jesus sein Haupt und gab den Geist hin.“ So erzählt Johannes (19, 30). Zum Neigen des Hauptes im Sterben fehlen jüdische Parallelen. Man „neigt das Haupt“ (h. *hirkīn rōschō*), um jemand zu küssen[1], und man „neigt (nickt) mit dem Kopf“ (h. *hirkīn berōschō*) zum Zeichen der Zustimmung[2]. Aramäisch heißt es *itrekhīnat*, „sie neigte sich“ (ehrerbietig)[3], *arkīnūn berēschēhōn*, „sie nickten mit den Köpfen“[4]. Bei dem hängend Sterbenden ist das Neigen des Hauptes das natürliche Zeichen der entflohenen Lebenskraft. Es mag als Beitrag zum Beweise für die Tatsache des Todes gemeint sein.

Markus (15, 37) und Lukas (23, 46) bezeugen den eintretenden Tod mit ἐξέπνευσεν, Matthäus (27, 50) und Johannes (19, 30) durch ἀφῆκεν, bez. παρέδωκε τὸ πνεῦμα. Das letztgenannte erinnert Schlatter[5] an die jüdische Redensart *māsar naphschō ʿal*, „seine Seele für etwas hingeben[6]“, und das Pal. Evangeliarium übersetzt dementsprechend: *mesar rūḥēh*. Das wäre dann kein bloßer Ausdruck für „sterben“, wie das deutsche „den Geist aufgeben“, sondern würde bewußte und willige Hingabe des

---

[1] Siphre, Nu. 22 (7b), Bem. R. 10 (72a), j. Ned. 36d, vgl. Tos. Naz. IV 7, b. Naz. 4b, Ned. 9b (mit anderen Lesarten).

[2] Gitt. VII 1, Sanh. XI 2; XII 7, Tos. Gitt. VII 1, Maas. sch. V 8, j. Gitt. 48c, Ter. 40b.

[3] Ber. R. 60 (128a). [4] j. R. h. S. 58d.

[5] Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten 140.

[6] Vgl. oben S. 133.

Lebens bedeuten. Dabei sollte aber gesagt sein, wofür es hingegeben wird. In Erinnerung an Jesu letztes Wort bei Lukas könnte man *aphkēd* „er gab in Verwahrung" vorschlagen, dem das *aschlēm* der Peschito verwandt ist. Aber dann müßte die Person genannt sein, welcher das Leben übergeben wird. So wird es sich Joh. 19, 30 nur um eine griechische Parallele zu ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα bei Matthäus handeln, wohl bestimmt, Jesu eigenen Entschluß in dem Erleiden des Todes zu betonen, gemäß Jesu Wort (Joh. 10, 17): „Ich zahle mein Leben, damit ich es wieder nehme".

Der Ausdruck bei Matthäus ist ebenfalls keine hebräische oder aramäische Redensart. Pal. Evang. und Pesch. übersetzen wörtlich: *schebaḳ rūḥēh* „er entließ seinen Geist", geben aber damit wie so oft keine Auskunft über den Ausdruck, den ein aramäisches Original angewandt hätte. Für ἐξέπνευσεν bei Markus und Lukas wagten sie keine wörtliche Übersetzung und begnügten sich mit *schelēm* „er endigte", weil sie nichts Näherliegendes wußten. In Wirklichkeit handelt es sich auch hier um eine gutgriechische Redensart. Franz Delitzsch hätte nicht mit seiner Übersetzung *wajjippaḥ naphschō* an die jüdische Fluchformel: *tippaḥ rūḥēh dehāhū gabrā* „Es verhauche dein Geist[1]!" erinnern sollen. Unter den jüdischen Redensarten für „sterben" ist die einzige, die hier anwendbar ist, und die auch Delitzsch Joh. 19, 30 anwendet, h. *jāṣetā naphschō*[2] oder *jāṣetā nischmātō*[3], „seine Seele ging heraus" (verließ ihn). Aramäisch heißt es in einem Sprichwort vom Mageren: „Seine Seele geht aus" (*naphschēh naphḳat*)[4], und von Kamelen, die durch Überlastung zugrunde gingen: „Ist es nicht der Lebensgeist (*rūḥā*), der von ihnen entfloh" (*naphḳat*)? Sonach wäre aramäisch von Jesus zu sagen: *wenaphḳat naphschēh.* Gewagt wäre das aktive *weappēḳ naphschēh*, „er ließ seine Seele ausgehen."

Daß Jesus wirklich starb, wie Menschen sterben, ist, was alle Berichte bezeugen wollen. Sein Tod ist die notwendige Voraussetzung für ihren weiteren Bericht von seiner Bestattung und Auferstehung. Ein Todeszustand über den dritten Tag hinaus bedeutet für die jüdische Volksvorstellung vollendete Auflösung des Lebens. Zu dieser Zeit ist das Gesicht nicht mehr sicher erkennbar, der Leib platzt, und die Seele, die bis dahin

---

[1] j. Maas. sch. 55c, vgl. Gramm. 195. 58.

[2] Ohal. I 6, Sabb. XXIII 5, Sanh. VII 3, b. Jeb. 120b.

[3] b. Ber. 61b, Ab. z. 18a. [4] Ech. R. 3, 20 (52b).

über dem Körper schwebte, verläßt ihn[1]. So hat auch bei Lazarus am vierten Tage die Verwesung eingesetzt (Joh. 11, 17. 39). Drei Tage wurde Mejascha als Knabe bei einer Krankheit bewußtlos und konnte dann berichten, wie es in einer anderen Welt aussieht[2]. Hier war kein Tod eingetreten, aber doch Hingang der Seele ins Jenseits. Bei den Evangelisten hat Auferstehung am dritten Tage (Mt. 17, 23, Lk. 24, 7) oder nach drei Tagen (Mk. 9, 31) zur Voraussetzung vollen Tod, aber nicht notwendig Verwesung.

Ein Riß durch den Vorhang im Eingang des Tempels[3] und ein Erdbeben, das Felsen spaltete (Mt. 27, 51, Mk. 15, 38, Lk. 23, 45), gaben Zeugnis davon, daß Gott diesen Tod beachtet wissen wollte. Bei Rabbi Jassi's Tod fiel das Kastell von Tiberias ein, bei Chanina's Tod spaltete sich der See von Tiberias, und siebzig Oberschwellen von galiläischen Häusern verloren ihren Halt[4]. Das letzte Wunderzeichen erinnert daran, daß nach Hieronymus im Hebräerevangelium berichtet war, bei Jesu Tod sei die Oberschwelle, nicht der Vorhang, des Tempels geborsten. Das wäre bei einem 10 m breiten hölzernen Türsturz trotz seiner künstlichen Entlastung[5] eine wohlbegreifliche Wirkung eines Erdbebens. Später sahen die Schriftgelehrten in einem plötzlichen Sichauftun des östlichen Tores des inneren Tempelhofes vielleicht nach Jes. 24, 12 ein Vorzeichen des bevorstehenden Einzuges von Feinden[6]. So hätte man das Zerreißen des Vorhanges auch deuten können. Aber wichtiger als die Einzelheiten dieser Zeichen ist der Sterbende selbst, auf den sie hinweisen sollten, und die Erde und Himmel umfassende Bedeutung seines Todes.

Es gibt eine ergreifende Erzählung von den Umständen, unter welchen der hervorragende Gesetzeslehrer Akiba etwa hundert Jahre nach Jesus starb[7]. Als man ihn mit eisernen Striegeln zu Tode quälte, kam die Zeit der Rezitation des Bekenntnisses zu dem einen Gott des Gesetzes. Er begann sie mit einem Lächeln. Dem, der ihn erstaunt nach der Ursache fragte, antwortete er: „Mein Leben lang war ich betrübt wegen des Wortes (5 M. 6, 5, das zu jenem Bekenntnis gehört): Du

---

[1] Koh. R. 12 (129b), Vaj. R. 18 (45b).
[2] Rut R. 3 (9a). [3] PJB 1909, 49, vgl. Worte Jesu I 45.
[4] j. Ab. z. 42c, vgl. b. Mo. k. 25b. [5] PJB 1909, 47.
[6] Bell. Jud. VI 5. 2. [7] j. Ber. 14b, b. Ber. 61b.

sollst Gott lieben — mit deiner ganzen Seele, d. h. auch wenn er deine Seele nimmt. Ich sagte: Wann werde ich Gelegenheit erhalten, das zu erfüllen? Und nun, da ich sie erhalte, sollte ich traurig sein?“ In dem laut abgelegten Bekenntnisse zu dem Gott, der einer ist, zog er das Wort *eḥād* „einer“ hin, bis seine Seele „entfloh“ (*pāreḥā*)[1].

So starb ein jüdischer Rechtslehrer für das Gesetz, dessen Ausübung die römische Regierung verbot. Jesus starb auch für ein Gesetz, nämlich für die ihm aufgetragene neue Gottesordnung, welche das alte Gesetz nicht abtat, sondern in neuer Weise bestätigte. Akibas Sterben bedeutete eine aufs höchste angespannte Hingabe an die Vorschrift des Gesetzes und die Erfüllung einer rituellen Pflicht. Aber sie blieb in dem Rahmen einer Frömmigkeit, welche bei Gott für die Leistung entsprechenden Lohn erwartet, der doch nur dem Leistenden zuteil wird. Dazu stimmt es, wenn das Schriftwort (Ps. 9, 13): „Der Blutschuld rächt, hat ihrer gedacht“, darauf gedeutet wird, daß Gott die Namen der Märtyrer auf seinen Purpurmantel schreibt. Wenn er den Weltvölkern vorhält, daß sie seine Frommen getötet haben, die wie Chanina ben Teradjon für die Heiligung seines Namens starben, und sie die Tat leugnen, bringt er seinen Purpur herbei und vollzieht ihr Urteil[2]. Auf diese Weise erhält der Tod der Märtyrer die notwendige Sühne. Jesu Sterben bedeutet auch Hingabe an den göttlichen Willen bis in den Tod, aber an einen Willen, der den Menschen Gnade bedeutet. Bei dieser Hingabe ist auf das eigene Leben für andere verzichtet, das Ich selbst in den Tod gegeben. Dafür tut Gott auch hier etwas mit seinem Königsmantel. Er legt ihn um die Schultern dessen, der unterging, um in alle Ewigkeit anderen zum Leben zu helfen.

---

[1] j. Ber. 14b. Zum letzten Ausdruck vgl. Ber. R. 93 (201a).
[2] Midr. Teh. 9, 13.

Anhang.

Jüdische Sprichwörter und Sentenzen.

Als ein Beweis des Zusammenhangs der Worte Jesu mit dem jüdischen Volksleben und volkstümlicher Redeweise müssen die Sprichwörter und Sentenzen gelten, welche Jesus seinen Worten einfügt. Er bezeichnet sie nicht als Gemeingut seiner Umgebung, aber er setzt voraus, daß sie die Beweiskraft seiner Worte verstärken. Sie müssen also entweder bei seinen Hörern wohlbekannt gewesen sein, oder, wenn er sie selbst münzte, waren Form und Inhalt darauf berechnet, daß sie nicht nur sich leicht einprägten, sondern vor allem als notwendig wahr sofort begriffen wurden. Ein großer Teil dieser Sprüche hat sein Gegenstück im jüdischen Schrifttum, vom Rest kann angenommen werden, daß er auch in irgendeiner Form im Munde des Volkes der Zeit Jesu vorhanden war, obwohl er uns nicht erhalten geblieben ist. Die Quellen, in denen man sie findet, sind, mit Ausnahme des Sirachbuches, jünger als die Evangelien, und auch die Männer, in deren Munde sie erscheinen, fast ohne Ausnahme aus späterer Zeit. Man hat daraus schließen wollen, daß Jesus der eigentliche Urheber aller dieser Worte gewesen sei, und gemeint, daß seine Schaffenskraft herabgesetzt werde, wenn man andere Urheber annehme. Aber hier wie auf dem Gebiet der Gleichnisse ist Jesu Eigenart nicht in der äußeren Form seiner Worte, sondern in dem Gedanken zu suchen, welchem die Gleichnisse oder die Sprichwörter in seinen Reden dienen. Dasselbe Gleichnis oder Sprichwort kann zu sehr verschiedenem Zweck benutzt werden. Und selbst wenn der nächste Zweck der Verwendung von zwei Seiten der gleiche wäre, kann doch das Ganze, in das der benutzte Stoff eingeordnet wird, ein verschiedenes sein. Wer darauf achtet, wird finden, daß Jesus nicht nur gelegentlich, sondern überall von den Rab-

binen abweicht trotz des von beiden Seiten angewandten gleichartigen Stoffes. Die Bearbeitung der sogenannten rabbinischen Parallelen zu den Evangelien ist deshalb wichtiger als ihre bloße Zusammenstellung, welche den Oberflächlichen täuscht und schon viel Schaden angerichtet hat.

Ein Beispiel möge zeigen, was gemeint ist. Jesus sagt (Mt. 7, 2): „Mit welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden". Die Mischna spricht Sot. I 7 die gleiche Mahnung aus: „Mit dem Maße, mit welchem jemand mißt, mißt man (wörtl. messen sie) ihm." Nimmt man den Spruch für sich, so ist er eine Aussage, welche den Vergeltungsgedanken zu einer Warnung verwendet. Man tue gut, das eigene Handeln nach der zu erwartenden Vergeltung einzurichten. Dabei würde man zunächst an die Gegenseitigkeit im Verhalten zwischen Mensch und Mensch denken. Die Mischna erhebt den Spruch in eine höhere Sphäre, indem sie Gott als den Vergeltenden voraussetzt, sodaß der Plural der Messenden wie öfters in solchen Fällen als eine verhüllte Nennung Gottes zu fassen ist. Vgl.: „Sie geben Lohn" Ab. II 15, „sie entfernen von ihm" Ab. III 5, „sie rechnen an, sie fordern" Ab. IV 4, wo überall an Gott gedacht wird. Die Anwendung des Satzes gilt dem Verhalten und dem Geschick der Ehebrecherin bei ihrem von Gott vorgeschriebenen Prozeß. „Hat sie sich für die Gesetzesübertretung geschmückt, so machte Gott sie häßlich. Hat sie sich für die Übertretung entblößt, so tut Gott dasselbe mit ihr. Sie hat bei der Übertretung mit der Hüfte begonnen, und dann (kam) der Leib, deshalb wird die Hüfte zuerst bestraft und dann der Leib, und der ganze Körper entgeht nicht (der Strafe)." So deutet die Mischna selbst den Spruch und rechtfertigt dadurch das gerichtliche Verfahren mit der Ehebrecherin, wobei ihr Schmuck weggenommen, ihr Haar aufgelöst und ihre Brust entblößt wird, dann durch die Wirkung des Fluchwassers Hüfte und Leib schwellen (Sot. I 5 ff., 4 M. 5, 18 ff.). Jesus denkt auch an die göttliche Vergeltung[1], macht aber die Anwendung auf das Aburteilen über den Mitmenschen, dem Gottes Urteil über den Aburteilenden entsprechen werde. War jenes schonungslos, so wird dies ebenso sein. Es handelt sich im Grunde um Einschärfung der Nächstenliebe durch Hinweis darauf, daß man der Gottesliebe verlustig geht, wenn man es an der Nächstenliebe fehlen läßt. Das Verhältnis zu Gott wird

---

[1] Daß im Griechischen das Passiv für das Aktiv eintritt, s. Worte Jesu I 183 f.

durch Anwendung der Idee der Vergeltung auf eine sittliche Grundlage gestellt, und zwar an einem Punkte, der prinzipielle Bedeutung hat. Dabei treten Gott und Mensch einander ebenso persönlich gegenüber wie der Mensch dem Menschen. Die Anwendung des Spruchs in der Mischna liegt in der Peripherie und stellt zwischen Gott und Mensch die Gesetzesparagraphen, durch deren Anwendung er mit ihm handelt.

Nach solcher Vorbereitung werden hier jüdische Sprichwörter und Sentenzen in drei Gruppen vorgeführt, mit aramäischer Übersetzung zuerst solche, die sich in Jesu Worten wiederfinden, und solche, welche uns nur aus ihnen bekannt werden, endlich solche, welche in Jesu Worten keine Verwendung fanden. Die dritte Gruppe, in welcher nur palästinischer Stoff mitgeteilt wird, soll zeigen, wie gemeinmenschliches und volkstümliches Empfinden auch im jüdischen Volke vertreten war, denen gegenüber, welche sich die Juden jener Zeit nur wie „Schriftgelehrte“ vorstellen und dann keinen Boden finden, welchem Jesus und seine Jünger angehören konnten. Die Sprichwörter sind dabei besonders wertvoll, weil sie noch mehr als die zu bestimmtem Zweck geformten Gleichnisse einen Einblick gewähren in die Welt der Ungebildeten (*ʿamemē deʾarʿā*). Sie geben außerdem Gelegenheit zu der Überlegung, welcher Art die von Jesus benutzten Sprüche waren, im Unterschied von der großen Zahl derer, für welche er keine Verwendung hatte. Vollständigkeit wird auf diesem Gebiete nicht erstrebt.

1. Sprichwörter und Sentenzen bei Jesus und in der jüdischen Literatur.

Mit welchem Maße ihr messet, wird euch gemessen werden. Mt. 7, 2, Mk. 4, 24, Lk. 6, 38. Aramäisch: *bimekhīletā deattūn mekhīlīn bah jekhīlūn lekhōn.*

Mit dem Maße, mit dem jemand mißt, mißt man ihm (hebr.). Sot. I 7, Tos. Sot. III 1. 2, Siphre 28 b.

Gott vergilt nur Maß gegen Maß (hebr.). Schem. R. 1 (5 b).

Maß entspricht Maß (aram.). Tg. Jer. I 1 M. 38, 26.

Mit dem Maße, mit dem ihr gemessen habt, messe ich euch (hebr.). Siphre Dt. 308 (133 b).

Wie der Spinner auf seiner Spindel spinnt, so erhält er es, mit seiner (eigenen) Spindel nimmt er's. So wie

der Kessel überkocht, schüttet er es auf seine Wandung. Alles, was man in die Höhe spuckt, fällt auf das eigene Gesicht zurück (aram.). Judan. Koh. R. 7, 9 (105a).

Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen! Das ist das Gesetz und die Propheten. Mt. 7, 12, Lk. 6, 31. Aramäisch: *kōl mā deattūn bāʿajin dejaʿbedūn lekhōn benē nāschā hakhedēn uph attūn hawōn ʿābedīn lehōn, hādā hī ōrājetā unebīajjā.*

Was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Genossen (aram.)! Das ist das ganze Gesetz, und das weitere ist seine Erklärung (hebr.). Gehe, lerne (aram.)! Hillel. b. Sabb. 31a.

Was du für dich selbst hassest, tue nicht deinem Genossen (aram.). Akiba. Ab. d. R. N. 26.

Tue, daß man dir tue, geleite (Verstorbene), damit man dich geleite! Klage, daß man dich beklage, begrabe, daß man dich begrabe (aram.)! Akiba. Tos. Keth. VII 6, j. Keth. 31b, Meg. IV 6, Koh. R. 7, 2 (102a), vgl. b. Keth. 72a.

Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit empfangen. Mt. 5, 7. Aramäisch: *ṭūbēhōn deraḥmānajjā dejihwōn meraḥḥemīn ʿalēhōn.*

Jedesmal, wenn du barmherzig bist, ist Gott dir barmherzig (hebr.). j. Bab. k. 6c.

Jeder, der sich der Menschen (Geschöpfe) erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel (hebr.). Gamliel. b. Sanh. 51b, vgl. Siphre Dt. 96 (93b), Tos. Bab. k. IX 30.

So wie wir im Himmel barmherzig sind, sollt ihr auf Erden barmherzig sein (aram.). j. Meg. 75c, Ber. 9c, Tg. Jer. I 3 M. 22, 28.

Umsonst empfingt ihr, umsonst gebet! Mt. 10, 9. Aramäisch: *ʿal maggān ḳabbēltūn, ʿal maggān habūn.*

Wie ich umsonst, so ihr umsonst! sagt Gott (hebr.). j. Ned. 38c, b. Ned. 37a, Bech. 29a.

Selig sind, die reinen Herzens sind. Mt. 5, 8. Aramäisch: *ṭūbēhon didekhē (dedakhjē) libbā.*

Gott liebt jeden, der reines Herzens ist (hebr.). Ber. R. 41 (84b).

Aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund. Mt. 12, 34, Lk. 6, 45. Aramäisch: *min mōterēh delibbā memallēl pummā.*

Was im Herzen ist, das ist im Munde (aram.). Midr. Teh. 28, 4, vgl. Ber. R. 84 (179 b). Was das Herz nicht dem Munde offenbart, wem kann es der Mund offenbaren? (aram.) Koh. R. 12, 9 (131 a).

Wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, haue sie ab! — Und wenn dein Auge dich ärgert, reiße es aus! Mt. 18, 8f. vgl. 5, 29f., Mk. 9, 43. Aramäisch: *in īdākh ō riglākh atḳelākh ḳeṭaʿinnūn, weʾin ʿēnākh atḳelākh ʿaḳḳerah.*

Wer spricht: Blende mein Auge, denn es schadet mir! haue meine Hand ab, denn sie schadet mir! der ist schuldig (hebr.). j. Bab. k. 6 c, Tos. Bab. k. IX 32, vgl. Bab. k. VIII 7.

Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben! Mt. 10, 16. Aramäisch: *hawōn ʿarīmīn kegōn ḥiwwāwātā utemīmīn kegōn jōnajjā.*

Gott sagt von Israel: Bei mir sind sie ohne Falsch wie die Tauben, aber bei den Weltvölkern sind sie klug wie die Schlangen (hebr.). Jehuda ben Simon. Schir R. 2, 14 (32 b).

Jeder der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden. Lk. 14, 11. Aramäisch: *kōl man demerōmēm garmēh memakkekhīn jātēh uman dimemakkēkh garmēh merōmemīn jātēh.*

Jeder der sich selbst erniedrigt, den erhöht Gott (hebr.). Ben Schammaj. b. Erub. 13 b. S. aber schon Ez. 21, 31.

Wenn er sich selbst erhöht, erniedrigt ihn Gott, aber wenn er sich bekehrt, erhöht er ihn (hebr.). Joseph bar Chama. b. Ned. 55 a.

Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung, und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung (hebr.). Hillel. Vaj. R. 1 (2 b).

Laß dich nicht nieder auf dem ersten Platz, damit nicht etwa ein Vornehmerer als du von ihm geladen sei, und der dich und ihn geladen hat,

Entferne dich von deinem Platz um zwei, drei Plätze und setze dich, damit man zu dir sage: Rücke hinauf! und setze dich nicht oben an, daß man zu dir sage: Rücke hinunter. Es ist besser, daß man zu dir sage:

komme und zu dir sage: Laß jenem den Platz! — Sondern laß dich nieder auf den letzten Platz, damit, der dich geladen hat, wenn er kommt, sage: Freund, rücke hinauf! Lk. 14, 8 ff. Aramäisch: *lā tirbaʿ berēsch rebaʿtā begēn delā jihwē zemīn minnēh mejaḳḳar minnākh wejētē dezammenākh wejēmar lākh hab atrā lehādēn, ēllā rebaʿ beʾatrā aḥrājā wekhidejētē dezammenākh jēmar lākh reḥīmī sōḳ lākh.*

Rücke hinauf, rücke hinauf! als daß man zu dir sage: Rücke hinunter, rücke hinunter! (hebr.) Schimon ben Azzaj. Vaj. R. 1 (2 b).

Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Mt. 22, 14. Aramäisch: *saggīn deʾinnūn zemīnīn weṣībḥad deʾinnūn beḥīrīn.*

Nicht jeder Nahe bleibt nahe, und nicht jeder Ferne bleibt fern. Es gibt Erwählte, die verstoßen und wieder nahegebracht werden, aber Erwählte, die verstoßen und nicht wieder nahegebracht werden (hebr.). Midr. Schemuel 8.

Es werden die letzten die ersten sein, und die ersten die letzten. Mt. 20, 16, vgl. 19, 30, Lk. 13, 30. Aramäisch: *jehōn aḥrājē ḳadmāīn weḳadmājē aḥrāīn.*

Ich sah (im Jenseits) Obere als Untere und Untere oben (hebr.). Abbahu. b. Bab. b. 10 b, Pes. 50 a.

Viele Menschen sah ich hier in Ehre, dort in Verachtung (hebr.) Rut R. III (zu 1, 17) 9 a.

Wer da hat, dem wird gegeben, und er wird die Fülle haben. Wer nicht hat, dem wird genommen, was er hat. Mt. 13, 12; 25, 29, Mk. 4, 25, vgl. Lk. 8, 18; 19, 26. Aramäisch: *man deʾīt lēh jāhabīn lēh umittōsaph lēh uman de-*

Wer nicht mehrt, verliert (aram.). Hillel. Ab. I 13.

Gott gibt Weisheit nur dem, der Weisheit hat (hebr.). Jochanan. b. Ber. 55 a.

Bei Menschen nimmt ein leeres Gefäß Inhalt auf, ein volles faßt nicht, aber bei Gott ist es nicht so, ein volles faßt, ein leeres faßt nicht (hebr.). b. Sukk. 46 b.

lēt lēh uph nāsebīn minnēh mā deʾīt lēh.

Wer sein Leben findet, verliert es, und wer es verliert um meinetwillen, findet es. Mt. 10, 39, vgl. Lk. 17, 33, Joh. 12, 25. Aramäisch: *man demaschkaḥ naphschēh mōbēd jātah uman demōbēd jatah beginnī maschkaḥ jātah.*

Was soll der Mensch tun, daß er lebe? Er töte sich. Was soll der Mensch tun, daß er sterbe? Er erhalte sich am Leben (aram. u. hebr.). b. Tam. 32 a.

Ihr seid das Salz der Erde. Mt. 5, 13, Mk. 9, 50. Aramäisch: *attūn milḥā dearʿā.*

Das Salz des Geldes ist Sparsamkeit (*ḥéser*), das Salz des Geldes ist (aber auch) Wohltätigkeit (*ḥésed*) (hebr.). j. Dem. 21 d, b. Keth. 66 b, Sabb. 153 a.

Wenn das Salz dumm wird, womit wird man es salzen? Mt. 5, 13, Mk. 9, 50, Lk. 14, 34. Aramäisch: *in milḥā serī bemā mālehīn.*

Das Salz, wenn es stinkend wird, womit salzt man es (aram.)? Josua ben Chananja erwidert: Wird denn Salz stinkend? b. Bech. 8 b.

Du kannst nicht ein Haar weiß oder schwarz machen. Mt. 5, 36. Aramäisch: *lēt att jākhēl detaʿbēd ḥadā saʿarā ḥiwwārā ō ikkūmā.*

Auch wenn sich alle Menschen vereinigen, einen Flügel des Raben weiß zu machen, können sie es nicht (hebr.). Alexandri. Vaj. R. 19 (48 a), Schir R. 5 (58 b).

Entferne erst den Balken aus deinem Auge, dann siehe, wie du den Splitter aus dem Auge deines Bruders entfernest. Mt. 7, 5. Aramäisch: *appēḳ ḳadmaj schārītā min ʿēnākh ubekhēn appēḳ ḳēsāmā min ʿēn aḥūkh.*

Putze dich selbst und nachher putze andere (hebr.)! Resch Lakisch. b. Sanh. 18 a, 19 a, Bab. mez. 107 b.

Lesen wir bei uns selbst die Stoppeln ab, ehe wir es bei anderen tun (hebr.). j. Taan. 65 a.

Er (dem man einen Verweis erteilt hat) wird antworten; Nimm den Splitter (den Balken) weg zwischen deinen Augen [1] (hebr.)! b. Bab. b. 15 b, Arach. 26 b.

[1] Vielleicht bessere Leseart: Zähnen.

Arzt, heile dich selbst! Lk. 4, 23, vgl. Mt. 27, 42. Aramäisch: *āsjā assī garmākh.*

Arzt, heile deine (eigene) Lahmheit (aram.)! Ber. R. 23 (49 b). Vgl. Sir. 18, 20.

Man liest nicht Trauben von den Dornen oder Feigen von den Disteln. Mt. 7, 16 f., vgl. Lk. 6, 44 f. Aramäisch: *lā lāḳeṭīn ʿinbīn min kubbajjā welā tēnīn min dardārajjā.*

Ein Baumstumpf[1] (vom Ölbaum), der den Ölbaum wachsen läßt. — Im Gegensatz gilt aber auch: Vom Dornstrauch kommt die Rose (aram.). Schir R. 1, 1 (2 a).

Der Schüler ist nicht über den Lehrer, und der Knecht nicht über seinen Herrn. Es ist dem Schüler genug, daß er sei wie sein Lehrer, und der Knecht wie sein Herr. Mt. 10 24, vgl. Lk. 6, 40, Joh. 13, 16; 15, 20. Aramäisch: *lēt talmīdā leʿēl min rabbēh welēt ʿabdā leʿēl min mārēh missat letalmīdā dīhē kerabbēh weʿabdā kemārēh.*

Es ist dem Knecht genug, daß er sei wie sein Meister (hebr.). Ulla. b. Ber. 58 b.

Er rechnet den Lehrer wie den Schüler und den Schüler wie den Lehrer (hebr.). Mech. 57 b.

Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Mt. 12, 30, vgl. Mk. 9, 40. Aramäisch: *man delētēh mekhannēsch ʿimmi mebaddar.*

Zur Zeit, da man sammelt, zerstreue, und zur Zeit, da man ausstreut, sammle (aram.). Hillel. j. Ber. 14 d, b. Ber. 63 a, Tos. Ber. VII 24.

Wir haben euch gesungen, und ihr habt nicht getanzt. Mt. 11, 17. Aramäisch: *zammarnān lekhon welā raḳḳēdtūn.*

So viel er auch singt, in das Ohr des Tänzers dringt es nicht. So viel er auch singt, der Sohn des Narren hört es nicht (aram.). Ech. R. Peth. (5 a).

Bittet, so wird euch gegeben. Suchet, so werdet ihr finden. Klopfet an, so wird euch aufgetan. Mt. 7, 7; Lk. 11, 9 f.

Sagt dir jemand: Ich habe mich gemüht und nicht gefunden, glaube es nicht! Ich habe mich nicht gemüht und doch gefunden, glaube es nicht! Ich habe mich gemüht und gefunden,

[1] L. *saddānā* für *sarkhā.*

Aramäisch: *scha'alūn we-jāhabīn lekhōn pasch-peschūn weattūn masch-keḥīn artekūn uphāteḥīn lekhōn.*

so glaube es (hebr.)! Jizchak. b. Meg. 6 b.

Wenn er anklopft, tut man ihm auf (hebr.). Bannaa. Vaj. R. 2 (55 a), vgl. Pesikt, 176 a.

Erhörung gibt es nur nahe dem Rufen, und Rufe nur nahe der Erhörung (hebr.). j. Taan. 67 a.

Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe. Mt. 19, 24, Mk. 10, 25, Lk. 18, 25. Aramäisch: *kallīlā dā le-gamlā dejēʿōl benukbā dimeḥaṭ'ā.*

Wisse, daß man den Menschen (im Traum) weder eine goldene Palme noch einen Elefanten, der durch ein Nadelöhr geht (d. h. Unmögliches), zeigt (aram.). b. Ber. 55 b, Bab. mez. 38 b.

Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Engelwort. Lk. 24, 5. Aramäisch: *mā attūn bāʿajin ḥajjā ʿim mītajjā.*

Gewöhnlich werden die Toten bei den Lebendigen gesucht, (sucht man) etwa Lebendige bei Toten (hebr.)? Vaj. R. 6 (48 b).

Saget diesem Fuchs (Herodes Antipas)! Lk. 13, 32. Aramäisch: *emarūn lehādēn taʿlā.*

Auch vor einem Fuchs wirf dich nieder, wenn es seine Zeit ist. b. Meg. 16 b. Vgl. Orte und Wege Jesu[2] 161.

Wie? Du hast Löwen vor dir und fragst die Füchse? j. Schebi. 39 a.

Er begehrte seinen Bauch mit Johannisbrot zu füllen. Lk. 15, 16. Aramäisch: *wehawā mitḥammad memallājā meʿōhi beḥārūbīn.*

Der Jude (Israel) bedarf des Johannisbrots, dann tut er Buße (aram.). Acha. Schir R. 1, 4 (12 b), Vaj. R. 13 (33 b), 35 (97 a), Pesikt. 117 a.

Wenn die Heiden sich im Theater mit Essen und Trinken gütlich tun, sagen sie spottend: „Damit wir nicht das Johannisbrot nötig haben wie die Juden“ (aram.). Ech. R. Peth. (6 b).

Das Schwert (h. *ḥéreb*) sollt ihr essen (Jes. 1, 20), das heißt, ihr sollt Johannisbrot (h. *ḥārūbīn*) essen (hebr.). Acha. Vaj. R. 13 (33 b), Pesikt. 117 a.

Warum ißt du Johannisbrot? Weil ich keinen Feigenkuchen habe (hebr.). Siphre Nu. 89 (24 b).

Ein Gelübde geringster Art, aber doch ein Gelübde wäre es, wenn jemand gelobt hat, kein Johannisbrot zu essen (hebr.). j. Kidd. 62c.

Wie viel Tagelöhner meines Vaters haben Brot in Fülle, ich aber komme hier vor Hunger um. Lk. 15, 17. Aramäisch: *kamā agīrīn dileabbā mōterīn laḥmā wa'anā nōbēd hākhā bekhaphnā.*

Wenn der Sohn barfuß ist, erinnert er sich das Wohlseins im Hause seines Vaters (aram.). Ech. R. 1, 7 (30b).

Sie (die Witwe, die zwei Heller in den Tempelschatz warf) hat aus ihrem Mangel alles, was sie hatte, ihr ganzes Leben, eingelegt. Mk. 12, 44, Lk. 21, 4. Aramäisch: *hī min ḥusrānāh kōl mādelāh kōl parnāsetah remāt.*

Eine Frau brachte eine Hand voll Grieß als Gabe in den Tempel. Dem Priester, der sie gering schätzte, wurde im Traume gesagt: Verachte sie nicht! es ist, als hätte sie ihre Seele dargebracht (hebr.). Vaj. R. 3 (9a).

Selig sind die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gesäugt haben. Lk. 23, 29, vgl. 11, 27. Aramäisch: *ṭūbēhōn deme'ajjā delā jelīdūn wedaddajjā delā ōnīḳūn.*

Gepriesen seien die Brüste, die einen solchen säugten, und die Leiber, die einen solchen hervorbrachten. Ber. R. 98 (214b), Tg. Jer. I 1 M. 49, 22, vgl. Ber. R. 5 (10b), j. Kil. 27b.

2. Sprichwörter und Sentenzen bei Jesus und nicht in der jüdischen Literatur.

Kein Prophet wird in seiner Heimat aufgenommen. Lk. 4, 24. Ein Prophet wird nicht verachtet außer in seiner Heimat und in seiner Familie. Mt. 13, 57, vgl. Joh. 4, 44. Aramäisch: *lēt nebijjā besīr ēllā beḳartēh ubebētēh,* oder: *lēt nebijjā meḳabbal beḳartēh.*

Wo das Aas ist, sammeln sich die Geier. Mt. 24, 28. Aramäisch: *hān de'īt pugrā mitkanschīn nischrajjā.*

Niemand kann zwei Herren dienen. Mt. 6, 24, vgl. Lk. 16, 13. Aramäisch: *lēt barnāsch jākhēl dīschammēsch litrēn mārīn.*

Werfet eure Perlen nicht vor die Schweine! Mt. 7, 6. Aramäisch: *lā tiṭrephūn margelijjātā dīlekhōn lekummē ḥazīrajjā.*

Laß die Toten ihre Toten begraben! Mt. 8, 22, Lk. 9, 60. Aramäisch: *arpē lemītajjā dejiḳberūn mītēhōn.*

Der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Lk. 10, 7, vgl. Mt. 10, 10. Aramäisch: *agīrā schāwē (jizkē) agrēh.*

Wenn man das am frischen Holze tut, was wird am dürren geschehen? Lk. 23, 31. Aramäisch: *in ʿābedīn hēkh beḳēsā raṭṭībā mā jitʿabēd bejabbīschā.*

Es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werde. Mt. 10, 26, Mk. 4, 22, Lk. 8, 17; 12, 2. Aramäisch: *lēt ṭemīr delā jitgelē.*

3. Palästinische Sprichwörter und Sentenzen in der jüdischen Literatur, aber nicht bei Jesus.

Vorbemerkung. Das Original der Sprichwörter ist aramäisch und bezeugt also aramäische Volkssprache, wo nicht die Beisetzung von „hebr." hebräische Überlieferung kenntlich macht.

a) Lebensklugheit.

Tue dem Bösen kein Gutes, so wird das Böse dich nicht erreichen. Hast du Gutes dem Bösen getan, hast du Böses getan. Koh. R. 5, 10 (95a), Rut R. 1, 1 (4b), Bem. R. 18 (146b), Ber. R. 22 (476), vgl. Sir. 12, 5.

Während du die Sandale am Fuße hast, tritt auf den Dornbusch! Ber. R. 44 (91a), Pesikt. 94b.

Komme dem Gottlosen zuvor, ehe er dir zuvorkommt. Ber. R. 75 (161a), Midr. Teh. 17, 13; 56, 1.

Gemäß deinem Vermögen speise, unter deinem Vermögen kleide dich, über dein Vermögen wohne! Ber. R. 20 (44a).

Schließe dich an einen Erwärmten, so wird es dir warm (hebr.). Ber. R. 16 (33b).

Das Häßliche (Nachteilige), das an dir haftet, nenne zuerst! Ber. R. 60 (127a).

Gib deinen Schlag (schlage ordentlich zu), denn es tut wohl beim Empfange. j. Jeb. 4a, Kidd. 64d, Bem. R. 19 (149a), vgl. Ber. R. 7 (13a).

Wenn der Weizen deiner Stadt Lolch ist, säe davon! Ber. R. 59 (124b).

Eine Tür, die für Wohltätigkeit nicht offen steht, wird dem Arzt offenstehen. Schir R. 6, 11 (60a), Bem. R. 9.

Ehre deinen Arzt, solange du seiner bedarfst. j. Taan. 66d, vgl. Sir. 38, 1.

Ein Wort gilt einen Denar, das Schweigen zwei. Koh. R. 5, 5 (93a), Vaj. R. 16 (41b).

Wo das ist, da ist alles. Wo das nicht ist, was ist da? Wer dies erwirbt, was fehlt dann? Wer das nicht erwarb, was hat er erworben? b. Ned. 41a.

Hast du Erkenntnis gewonnen, was fehlt dir? Fehlt dir Erkenntnis, was hast du gewonnen (hebr.)? Vaj. R. 1 (2b).

Die Medizin für alles ist das Schweigen. j. Ber. 12d, vgl. Koh. R. 5, 5 (93a), b. Bab. b. 91a.

Besser ein Vogel gefangen als hundert freifliegend. Koh. 4, 6 (89b).

Ohren hat der Weg, Ohren die Wand (hebr.). Vaj. R. 32 (87a).

Wenn dir einer sagt, du habest Eselsohren, kümmere dich nicht darum! Wenn es zwei sagen, mache dir einen Halfter! Ber. R. 45 (95b).

Hast du deine Sache verdorben, nimm den Faden und nähe! Ber. R. 19 (39).

Du hast Wasser zum Teige gegossen, füge auch Mehl zu! Ber. R. 70 (151a).

Du willst das Seil an beiden Enden fassen. Ber. R. 39 (78b).

Hast du (deinen Gast) gespeist, getränkt, geleitet (deine volle Pflicht getan)? Ber. R. 48 (102a).

Du bist in die Stadt gegangen, wandle nach ihrem Gesetz (*l. nimōsah*)! Ber. R. 48 (101a).

Ist dein Sieb taub, so klopfe darauf! Ber. R. 81 (173b).

b) Lebensurteil.

Wo der Krieger seine Streitaxt aufhängt, sollte der Hirt seinen Krug aufhängen? Koh. 3, 16 (86b), vgl. Vaj. R. 4 (10a), b. Sanh. 103b, Bab. mez. 84b, Pesikt. 94b.

Der Leichtfertigste unter den Leichtfertigen ist der Tänzer (hebr.). j. Sanh. 20b, Sukk. 55c, Bem. R. 4 (25b).

Wenn die Burg ins Wanken kommt, heißt sie doch Burg, und wenn der Schutthaufen hoch wird, bleibt er ein Schutthaufen. Pesikt. 117a.

In der Stunde der Not das Gelübde, in der Stunde des Wohlseins Ausgelassenheit. Ber. R. 81 (173b).

Von Haus zu Haus (kostet der Umzug) ein Hemd, von Ort zu Ort das Leben. Ber. R. 39 (80a).

Nach dem Maß des Kamels ist der Grind. Ber. R. 19 (38a).

Wird ein Seil (vom andern) gelöst, so werden zwei Seile los. Vaj. R. 14 (36b).

Am Ende einer Sache erscheint ihr Anfang. Koh. R. 2 (78a).

Mit Eigenem und mit Fremdem schmückt sich der Gräbervogel. Est. R. 2 (8a).

Hier ist die Ware und hier der Verkäufer. Pes. R. 21 (102a).

Der Speiende kehrt zu seinem Gespei zurück, der Narr zu seiner Torheit. Vaj. R. 16 (42b). Vgl. 2 Petr. 2, 22.

Jeder Tischler, der kein Werkzeug hat, ist kein Tischler (hebr.). b. Sabb. 31b, Schem. R. 40 (94a).

Sie hurt um Äpfel und verteilt sie an Kranke. Koh. R. 4, 6 (89b), Pesikt. 95b.

Wer um Zinsen leiht, verderbt eigenes Gut und fremdes. Vaj. R. 3 (7b), Koh. R. 4, 6 (89b).

Wer einen Garten pachtet, ißt Vögel; wer (mehrere) Gärten pachtet, den essen die Vögel. Vaj. R.3 (7b), Koh. R. 4, 6 (89b).

In der Gasse der Blinden nennt man den Halbblinden sehend. Ber. R. 30 (59b).

Zwischen der Hebamme und der Kreisenden (ehe jene kommt) stirbt der Sohn der Unglücklichen. Ber. R. 60 (126a).

Man erzählt von seiner Not nur, wenn es einem gutgeht. Koh. R. 1, 12 (72b).

Kommen wohl Scherben wieder zusammen? Ber. R. 14 (31a).

Nur eine täglich gesungene Melodie ist eine Melodie. j. Sanh. 99a f., vgl. Tos. Ahil. XVI 8, Par. IV 7.

Ruben hat eine Freude, was geht es Simeon an? Ber. R. 53 (113a), Pesikt. 46a, vgl. Pes. R. 42 (177a).

Gemahlenes Mehl hast du gemahlen, einen toten Löwen getötet, ein angezündetes Haus (Stadt) angezündet. Schir R. 3, 5 (38a), Ech. R. 1. 13 (33a f.), vgl. b. Sanh. 96b.

Man spricht zur Biene: Weder von deinem Honig, noch von deinem Stachel (mag ich). Bem. R. 20 (157b), Midr. Teh. 1, 6 (22).

Nach dem Kopfe folgt der Leib. Tos. Taan. II 5.

Der Leib trägt die Füße (nicht umgekehrt). Ber. R. 70 (151a).

Wirf den Schoß (eines Baumes) in die Luft, auf seine Wurzel kommt er zu stehen. Ber. 53 (114b), 86 Ende, vgl. Bem. R. 20.

Siehe, alle Gesichter sind gleich (einer ist wie der andere). Ech. R. Peth. (3b), j. Sanh. 28c.

Fenchel (*schōmar*) ist „es wartet ihr Herr“ (*schāmar mārah)*, wer vergleicht dich mit den Gewürzen? d. h. Fenchel bleibt Fenchel. j. Dem. 21d (als galiläisch bezeichnet).

Koriander (*kusberā*) ist „schlachte die Tochter“ (*kōs berattā*), wer vergleicht dich mit den Gewürzen? d. h. Koriander bleibt Koriander. j. Dem. 21d (südjudäisch).

Wer Fettschwanz ißt, versteckt sich im Söller, wer Verdorbenes ißt, schläft auf dem Misthaufen der Stadt. b. Pes. 114a (MS. Mon.).

Er aß die halbreife Dattel und warf die Kresse fort. b. Chag. 15b.

Jeder, der krank ist, wird einmal gesund. Ech. R. 1, 1 (26b).

Wen eine Schlange gebissen hat, den schreckt ein Seil. Koh. R. 7, 1 (101a).

Ehe er sich schlafen gelegt hat, ist seine Vertretung vorhanden. b. Bab. b. 91a.

Viele Eselsfüllen starben, und ihr Felle wurden (als Sättel) über die Rücken ihrer Mütter gebreitet (hebr.). Vaj. R. 20 (56a).

Wenn der Stier gefallen ist, werden seine Messer (zum Schlachten) geschärft. Ech. R. 1, 7 (30b), vgl. b. Sabb. 32a.

Die Sau geht auf die Weide mit zehn (Jungen), das Mutterschaf nicht mit einem. Ber. R. 44 (93b).

Ehe der Fette mager wird, stirbt der Magere. Ech. R. 3, 20 (52b).

Was vergangen ist, ist vergangen, von jetzt ab die Abrechnung. Koh. R. 9, 7 (114a), Pesikt 153a.

Der Stater macht Lärm im Kruge. b. Bab. mez. 85b, Midr. Teh. 1, 5 (21).

Der Ungebildete (*hedjōṭ*) drängt sich an die Spitze (hebr.). b. Meg. 12b, Est. R. 1, 16 (14b).

Wer vom Palmkohl ißt, wird vom Palmstengel bestraft. Vaj. R. 15 (39b), 16 (42a).

Wo der König wohnt, da ist Krongut. Schir R. 6, 4 (63b), Bem. R. 12 (95a).

Wo der König ist, da ist Friede. Pes. R. 21 (103b).

Ein Fettschwanz, aber ein Dorn daran (hebr.). b. R. h. S. 17a.

Das Urteil aller geht mit den Aufrechtstehenden. Mit denen, die aufrecht stehen, steht man. Ber. R. 97 (207b).

Gut sagen die Müller: Jeder hat seinen Verdienst (den Lohn seiner Feldarbeit) in seinem Korbe (mit Mehl). j. Pea 15c, Kidd. 61c.

An drei Dingen wird man erkannt, an seinem Becher (*kos*), seinem Beutel (*kīs*) und seinem Zorn (*kaʿas*) (hebr.). b. Erub. 65b, Tanch. Kor. Ende.

Wo der Räuber vergewaltigt, wird er gehenkt (hebr.). Tanch. Tezawwe, zu Ps. 73, 20.

Wer an der Vorhochzeit teilhimmt, ißt auch das Hauptmahl. Vaj. R. 11 (27b), j. Schebi. 35c.

Jedermann haßt den Geschäftsgenossen. Ber. R. 19 (39a).

c) Witz und Rätsel.

Ein Athener verlangt von einem Schneider in Jerusalem: „Nähe mir diesen zerbrochenen Mörser!" Dieser füllt den Mörser mit Sand und antwortet: „Zwirne mir daraus Fäden, so nähe ich ihn dir". Ech. R. 1 (21a).

Ein Athener verlangt von einem Knaben in Jerusalem, daß er ihm kaufe, wovon er esse, sich sättige, übriglasse und auf den Weg mitnehme. Er bringt ihm Salz und antwortet auf den Vorwurf des Atheners, daß er ihn danach nicht geschickt habe: „Bei deinem Leben, davon kannst du essen, sattwerden, übriglassen und auf den Weg mitnehmen". Ech. R. 1 (21a).

Ein jerusalemischer Schulbube gibt einem Athener folgendes Rätsel auf: „Neun gehen hinaus, acht kommen herein, zwei mischen, einer trinkt, vierundzwanzig bedienen". Die vom Athener nicht gefundene Lösung lautet: „Neun Monate Schwangerschaft, acht Tage bis zur Beschneidung, zwei Brüste, die säugen, ein Säugling, und vierundzwanzig Monate der Säugepflicht für die Mutter". Ech. R. 1 (21b).

Verzeichnis der neutestamentlichen Zitate.

Stellen, denen aramäische Übertragung beigegeben ist, sind durch Fettdruck der Seitenzahl kenntlich gemacht.

Matthäus.

Markus.

Lukas.

Johannes.

Apostelgeschichte.

Berichtigungen.

Seite 27, Zeile 12 v. u. streiche: 22, 21, füge hinzu: Mt. 5, 18, Lk. 4, 24.

Seite 49, Zeile 6 v. u. lies: Ein Prophet, der zu reden scheint, was Gott ihm nicht gesagt hat, verdient nach 5 M. 18, 20 den Tod[2].

[2] Vgl. Sanh. XI 5. Nach Siphre Dt. 178 (108a), b. Sanh. 89a ist der falsche Prophet zu erwürgen. Nach Tos. Sanh. XI 7 kann er nur in Jerusalem gerichtet werden und ist dort an einem Feste zu töten (vgl. Lk. 13, 33). 5 M. 13, 2ff. redet von irreführenden Zeichen uud Wundern eines falschen Propheten. Doch soll man nach j. Sanh. 30c einen erstmalig auftretenden Propheten nur hören, wenn er Zeichen und Wunder thut.

Seite 50, Zeile 4 v. u. schalte ein: Wenn Jesus ein Prophet war, wie er Lk. 13, 33 voraussetzt[1], so war er es in der Art dessen, der in Jes. 40ff. auf eine gegenwärtig erscheinende Erlösung hinweist[1].

[1] Nur das Johannesevangelium redet von „dem Propheten“ (1, 21. 25; 6, 14; 7, 40), von dessen Erwartung die jüdische Literatur nichts weiß.

Seite 57, Zeile 20 v. o. lies: *kullak.*

Seite 177, Zeile 4 v. o. lies: *schubkah.*

Inhaltsverzeichnis.

Nachbemerkung.

Die Zitationen aus der jüdischen Literatur geschehen in der üblichen Form:

j. Jerusalemischer Talmud.
b. Babylonischer Talmud.
Tos. Tosephtha.
Traktatnamen ohne Hinzufügung von j. oder b. meinen die Mischna.
R. kennzeichnet die sogenannten Rabboth unter den Midraschim. Die eingeklammerte Blattzahl verweist auf die Oktavausgabe Wilna 1897.
Bei Mechiltha und Siphre werden die Ausgaben Friedmanns, bei Siphra die Ausgabe Schloßbergs zitiert.

Welche alten Drucke mir zur Verfügung stehen, zeigt das meinem Aramäisch-Neuhebräischen Handwörterbuch, Aufl. 2, hinzugefügte Verzeichnis.

Vom gleichen Verfasser erschienen in unserm Verlag u. a.:

Die Worte Jesu

Mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert.

Band I

Einleitung und wichtige Begriffe nebst Anhang: Messianische Texte.

XVI, 320 S. gr. 8°. M. 127.50

Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch

Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der Jerusalemischen Targume.

2. Aufl., vermehrt und vielfach umgearbeitet.

XVI, 420 S. gr. 8°. M. 180.—

Palästinischer Diwan

Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben.

XXXVI, 370 S. gr. 8°. M. 135.—

Petra
und seine Felsheiligtümer

VIII, 364 S. 4°. M. 420.—

Mit 347 Ansichten, Plänen, Grundrissen, Panoramen.

Neue Petra-Forschungen
und
der heilige Felsen von Jerusalem.

VIII, 172 S. 4°. M. 270.—

Mit 64 Ansichten und 19 Plänen.

Druck von August Pries in Leipzig.



